

ΕΞΕΛΙΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ:

Σύγχρονες απόπειρες εναρμόνισης σε κριτική θεώρηση

του Βασιλείου Ν. Μακρίδη*

I

Είναι σίγουρα περιττό να αναφερθεί στην αρχή του παρόντος άρθρου ότι η δημοσίευση των δύο ρηξικέλευθων έργων του Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle of Life* (1859) και *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), αποτέλεσε μια επανάσταση, η οποία διαδόθηκε ταχύτατα και άσκησε σημαντικές επιδράσεις σε πολλά μέρη του κόσμου¹. Παράλληλα, συνέβαλε στη δημιουργία ενός ιδιαίτερα γόνιμου μοντέλου έρευνας² μέσα στην επιστημονική κοινότητα, το οποίο, παρά τις επιμέρους αλλαγές και βελτιώσεις, συνεχίζει να υφίσταται μέχρι σήμερα³. Επιπλέον δε, επηρέασε αποφασιστικά και πολλούς άλλους χώρους (π.χ. φιλοσοφία, ιστορία, κοινωνιολογία, πολιτική)⁴. Πέραν τούτων, η εξελικτική πυροδότησε σημαντικές διαφωνίες και συγκρούσεις τόσο σε επιστημονικό⁵ όσο και σε θρησκευτικό επίπεδο. Τέτοια φαινόμενα παρατηρήθηκαν όχι μόνο στη Δύση⁶ και στην Ορθόδοξη Ανατολή (π.χ. στη Ρωσία⁷), αλλά και σε άλλα

θρησκευτικά και πολιτισμικά συμπλέγματα (π.χ. στο Ισλάμ⁸ και στην Άπω Ανατολή⁹). Πάντως, τα αίτια των αντιδράσεων στην εξελικτική δεν πρέπει να περιοριστούν μόνο στη στενή θρησκευτική σφαίρα, αλλά είναι πολύ ευρύτερα και έχουν σαφείς ιδεολογικές διαστάσεις. Σε αντίθεση με άλλες επιστημονικές ανακαλύψεις (π.χ. του DNA), η εξελικτική, κατά τον E. Mayr, επηρέασε ριζικά και άμεσα το κοσμοείδωλο του μέσου ανθρώπου και τις καθημερινές αντιλήψεις του. Το αποτέλεσμα ήταν να συναντήσει εντονότερες και γενικευμένες αντιδράσεις. Μεταξύ των άλλων, η θεωρία του Δαρβίνου συγκρούστηκε με την επικρατούσα φυσική θεολογία της εποχής εκείνης, με τις απόψεις των ουσιοκρατών, με την παράδοση των τελεολόγων και με τις τότε ισχύουσες αντιλήψεις για την επιστήμη και τη φιλοσοφία της. Συνοπτικά, κατά τον Mayr, οι απόψεις του Δαρβίνου προηγούνται σαφώς του 19ου αιώνα και επομένως ήταν αδύνατο απλώς να παραδοθούν στη λήθη, χωρίς να λειτουργήσουν καταλυτικά για περαιτέρω ζυμώσεις¹⁰.

* Ο Β. ΜΑΚΡΙΔΗΣ είναι ειδικός επιστήμονας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας. Το παρόν άρθρο βασίζεται σε ανακοίνωση στο 3ο Πανελλήνιο Συνέδριο Ιστορίας της Επιστήμης, Αθήνα 11 και 12 Οκτωβρίου 1996.

Αναφορικά με τις θεολογικές διαστάσεις του θέματος, η εξελικτική θεωρήθηκε ότι απάδει στις δύο βιβλικές διηγήσεις περί δημιουργίας, στην πρώτη της Ιερατικής πηγής (Γέν. 1:1 - 2:4α) και στη δεύτερη της Γιαχβικής πηγής (Γέν. 2:4β-25), παρά τις διαφορές που εμφανίζουν αυτές μεταξύ τους¹¹. Βασική πάντως και στις δύο διηγήσεις παραμένει η άποψη ότι επρόκειτο για οριστική δημιουργία του κόσμου και των ειδών από τον Θεό. Με άλλα λόγια, δεν υπήρχε κάποια εξέλιξη των ειδών, πολύ δε περισσότερο κάποια μετάδοση από το ένα είδος στο άλλο. Γενικότερα όμως, από χριστιανική σκοπιά υπήρχε ανέκαθεν η δυνατότητα αποδοχής μιας μετριασμένης, πνευματοκρατικής, θειστικής και κατευθυνόμενης εξέλιξης με διάφορες μορφές, η οποία συμφωνούσε τόσο με τις βιβλικές διηγήσεις όσο και με τις απόψεις των Πατέρων της Εκκλησίας¹². Η θεώρηση αυτή δέχεται βασικά την ύπαρξη του δημιουργού Θεού ως αρχής και αιτίας του σύμπαντος και εξ αυτού οποιαδήποτε εξέλιξη των όντων και την εμφάνιση του ανθρώπου¹³. Εν τούτοις, οι διαφορές της με την εξελικτική στο χώρο της βιολογίας είναι εμφανείς. Η τελευταία υποβαθμίζει και αδρανοποιεί τελείως την επέμβαση του Θεού ή κάποιου υπερβατικού παράγοντα στη διαδικασία της εξέλιξης και έτσι δίνει προτεραιότητα σε ενδοκοσμικά και βιολογικώς εξηγήσιμα αίτια παρά σε μεταφυσικές αιτίες. Έπειτα, το στοιχείο της τύχης χωρίς προκαθορισμένο τέλος παίζει σημαντικό ρόλο στην πορεία εξέλιξης από το ασθενέστερο και ατελέστερο

στο ισχυρότερο και τελειότερο είδος. Η διαδικασία αυτή καθορίζεται πλέον με βάση τη φυσική επιλογή (natural selection), δηλαδή, την επιλογή των βιωσίμων ειδών από τη φύση, αντί για την τελική ειδική δημιουργία (special creation) των ειδών από τον Θεό.

Πρέπει να διευκρινιστεί εδώ ότι η αποδοχή της εξελικτικής στις φιλοσοφικές της προεκτάσεις δεν σημαίνει αναγκαστικά έλλειψη κάθε μορφής τελεολογίας και νοήματος στη ζωή¹⁴. Παρά την έμφαση στην τυχαία διαδικασία εξέλιξης, υπάρχουν εν τούτοις δυνατότητες έκφρασης κάποιας μορφής σκοπού και νοήματος στη ζωή, φυσικά όμως όχι μέσα στο παραδοσιακό θρησκευτικό πλαίσιο¹⁵. Λόγου χάριν, κατά τον R. Dawkins, η ζωή δεν έχει άλλο ανώτερο σκοπό παρά τη διατήρηση της επιβίωσης του DNA, όπως αυτό καθορίζεται από τα ίδια τα "εγωιστικά γονίδια"¹⁶. Ο δε D.C. Dennett πιστεύει ότι δεν υπάρχει ουσιαστικά πρόβλημα με την ιδέα της φυσικής επιλογής. Ο Δαρβινισμός δεν συνεπάγεται ανεπίτρεπτες ηθικές συνέπειες, αλλά απομυθοποιεί απλώς τον ανθρώπινο εγκέφαλο και κατανοεί πλέον τη συνείδηση και τη θέληση από υλιστική σκοπιά. Με τον τρόπο αυτό, η διαδικασία της εξέλιξης αποκτά άλλες προοπτικές και τελικά άλλο νόημα¹⁷. Ορισμένοι ερευνητές πάλι δεν έχουν πρόβλημα να συνδέσουν την εξελικτική με τη θρησκεία στο επίπεδο της βιολογίας. Ο R. Buhroe κάνει λόγο για το "hominization process" του ανθρώπου, αναφερόμενος στο ρόλο της θρησκείας στην ανάπτυξη μορφών αμοιβαίου αλτρουισμού μέσα σε συμ-

βιωτικές ομάδες. Κατά τον Buhroe, τα ανθρωποειδή οδηγήθηκαν με τη βοήθεια της θρησκείας σ' έναν πολιτισμικά δομημένο αλτρουισμό. Έτσι, η θρησκεία αποτελεί ρυθμιστικό παράγοντα για την προσαρμογή του είδους σ' ένα συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτισμικό σύστημα¹⁸.

Πέραν τούτων, ειδικά για τον άνθρωπο, η υποστηριζόμενη εξελικτική του πορεία στα πλαίσια της οικογένειας των ανθρωπίδων (Hominids) προς τον Homo Sapiens, η προσπάθεια ανασυγκρότησης του γενεαλογικού του δέντρου και η αναζήτηση ενός κοινού προγόνου του στην τάξη των ανθρωποειδών (Hominoids) αποτέλεσαν από χριστιανική σκοπιά τεράστια υποβάθμιση¹⁹. Η κορωνίδα της δημιουργίας, ο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού πλασθείς άνθρωπος, θεωρήθηκε πλέον ότι βρίσκεται ουσιαστικά πολύ κοντά (π.χ. από γενετική άποψη) στην ευρύτερη τάξη των πρωτευόντων θηλαστικών (Primates). Η διαφορετική πορεία που ακολούθησε πριν από εκατομμύρια χρόνια η οικογένεια των ανθρωπίδων με την εμφάνιση των διπόδων αυστραλοπιθήκων (Australopithecines) στη Νοτιοανατολική Αφρική πιθανόν να οφειλόταν σε κάποια τυχαία μετάλλαξη ενός γονιδίου. Στα πλαίσια μιας τέτοιας εξελικτικής θεώρησης άρχισαν πλέον να εξηγούνται και τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του ανθρώπου (π.χ. λογικό, γλώσσα, χρήση συμβόλων, θρησκεία)²⁰, γεγονός που αποτελούσε μια νέα και ριζοσπαστική θεώρηση της καταγωγής του ανθρώπου σε πλήρη αντίθεση με την παρα-

δοσιακή χριστιανική. Από τα υπόλοιπα προβλήματα που παρουσιάστηκαν στην παρούσα συνάφεια, αξιοσημείωτα είναι αρχικά αυτό του πολυγενισμού ή του μονογενισμού, δηλαδή, της ενότητας του ανθρωπίνου γένους, και έπειτα αυτό της χρονολόγησης του κόσμου και του ανθρώπου, τα οποία είχαν απασχολήσει τη χριστιανική σκέψη στη Δύση ήδη πριν από την εμφάνιση του Δαρβίνου²¹.

Τέλος, η ιδεολογικοποίηση του Δαρβινισμού σε εξελικτισμό (Evolutionism) και η συσχέτισή του με βασικά αντιθρησκευτικά ρεύματα της εποχής, από τη μια πλευρά με το Μαρξισμό²² και από την άλλη με το Μονισμό του Ernst Haeckel (1834-1919)²³, συνέβαλαν μεν τα μέγιστα στην ταχύτατη και ευρεία διάδοσή του²⁴, αλλά φυσικά προκάλεσαν σημαντικές αντιδράσεις στη χριστιανική Δύση. Άλλωστε, το γενικότερο κλίμα του δευτέρου μισού του 19ου αιώνα χαρακτηριζόταν από εντονότερες αντιθρησκευτικές, αντιχριστιανικές και εκκοσμικευτικές τάσεις²⁵, η δε αντίθεση μεταξύ θρησκείας και επιστήμης είχε αναχθεί σε πρωτεύον θέμα σε βασικά έργα της εποχής (π.χ. των J.W. Draper και A.D. White²⁶). Αναφορικά με τις θρησκευτικές αντιλήψεις του ίδιου του Δαρβίνου, έχουν διατυπωθεί πολλές θεωρίες²⁷. Το βέβαιο είναι ότι οι απόψεις του γνώρισαν και αυτές μία εξελικτική πορεία και πολλές φορές παρουσιάζονται αντιφατικές (π.χ. στο *The Origin of Species*, γεγονός που οφείλεται σε διαφόρους λόγους²⁸). Πιθανότατα ο Δαρβίνος κατέληξε τελικά να γίνει ιδιότυπος αγνω-

στικιστής, παράλληλα δε παρέμεινε αντιδογματικός και ανεκτικός και δεν απέρριψε τελείως τις προηγούμενες θεϊστικές του απόψεις²⁹. Το γεγονός αυτό δείχνει ότι η εξελικτική δεν συνδέθηκε ευθύς εξ αρχής με ακραιφνείς αντιχριστιανικές τοποθετήσεις³⁰. Το ίδιο παρατηρείται δε και σε άλλους πρωτεργάτες της εξελικτικής πέραν του Δαρβίνου (π.χ. στον A.R. Wallace³¹). Αυτό όμως δεν ισχύει γενικά για όσους επηρεάστηκαν αργότερα από τις εξελικτικές θεωρίες. Στην περίπτωση των κοινωνικών Δαρβινιστών, είτε των παλαιότερων³², είτε των ανανεωμένων πιο πρόσφατα³³, οι οποίοι εφαρμόζουν τη θεωρία της φυσικής επιλογής στην ερμηνεία της εξέλιξης της ανθρώπινης κοινωνίας, έχουν διατυπωθεί απόψεις περί θρησκείας, οι οποίες είναι σαφώς προβληματικές από χριστιανική σκοπιά. Στο χώρο δε της κοινωνιοβιολογίας³⁴, ο E.O. Wilson θεωρεί τον πολιτισμό, συμπεριλαμβανομένων του τελετουργικού και της θρησκείας, ως ένα ιεραρχικό σύστημα "of environmental tracking devices"³⁵. Ο Wilson εξηγεί με υλιστικούς όρους της εξελικτικής βιολογίας τις πηγές της θρησκευτικής πίστης και της πρακτικής, θεωρώντας την πίστη ως μηχανισμό επιβίωσης, τις δε θρησκείες και τις δογματικές κοσμικές ιδεολογίες ως προϊόντα της εξέλιξης του εγκεφάλου. Πιστεύοντας ότι η δύναμη της θρησκείας ως ηθικού παράγοντα θα χαθεί στο μέλλον, ο Wilson προωθεί έναν επιστημονικό υλισμό ως εναλλακτική λύση, ο οποίος είναι ανώτερος από τις θρησκευτικές αντιλήψεις τόσο ως ερμηνεία του κόσμου όσο και ως πηγή

ηθικής συμπεριφοράς³⁶. Τέτοιες απόψεις φυσικά δημιουργούν αρκετά ερωτήματα στους παραδοσιακούς μελετητές του θρησκευτικού χώρου και προκαλούν ποικίλες αντιδράσεις³⁷. Σε τελική ανάλυση, η ευρύτατη επέκταση του Δαρβινισμού σε πολλούς άλλους χώρους³⁸ οδήγησε μερικούς να τον θεωρήσουν ως μία μορφή ενδοκοσμικής θρησκευτικής πίστης, η οποία επιδιώκει να εξηγήσει με υλιστικό τρόπο σχεδόν τα πάντα³⁹.

Η εξέταση της πολύπτυχης θρησκευτικής αντιμετώπισης της εξελικτικής φανερώνει από την πλευρά της τα βασικά χαρακτηριστικά της συνάντησης θρησκείας και επιστήμης τους Νεωτέρους Χρόνους. Μεταξύ των άλλων, παρατηρείται και μία ευρύτερη προσπάθεια να εναρμονιστούν και να συμβιβαστούν γενικά τα επιτεύγματα της νεώτερης επιστήμης με τις χριστιανικές αντιλήψεις (concordism). Δεν πρόκειται εδώ μόνο για την περίπτωση, όπου η θρησκεία επιλέγει ό,τι η ίδια επιθυμεί από την επιστήμη και το προσαρμόζει στις απόψεις της. Πρόκειται επίσης και για την περίπτωση, όπου η εναρμόνιση αυτή γίνεται με βάση το τι θεωρείται τη συγκεκριμένη στιγμή επιστημονικά αποδεκτό, έστω και αν αυτό φαίνεται ή και είναι αρκετά προκλητικό από θρησκευτική σκοπιά. Πολλές φορές οι προσπάθειες αυτές εναρμόνισης έγιναν με σκοπό την εξ αρχής εξουδετέρωση τυχόν αρνητικών θρησκευτικών αντιδράσεων σε καινοφανείς επιστημονικές θεωρίες, άσχετα αν αυτό συχνά δεν είχε άμεσα θετικά αποτελέσματα. Λόγου χάριν, ορισμένοι από τους πρώ-

τους υποστηρικτές του Κοπερνικείου κοσμοειδώλου προσπάθησαν να το συμβιβάσουν με τις χριστιανικές αντιλήψεις, παρότι η εναρμόνιση αυτή επιτεύχθηκε τελικά πολύ αργότερα. Το ίδιο παρατηρούμε και στον ελληνικό χώρο την περίοδο του (νεο)ελληνικού Διαφωτισμού, όπου καταβλήθηκε προσπάθεια να εναρμονιστούν γενικά οι εξ Αποκαλύψεως αλήθειες με τον ορθό λόγο.

Κάτι ανάλογο μπορεί να παρατηρηθεί και με την εξελικτική, την οποία ορισμένοι ερευνητές —στη Δύση αρχικά— προσπάθησαν με διάφορες μορφές να συμβιβάσουν με το Χριστιανισμό⁴⁰. Αυτό μάλιστα συνέβη πολύ νωρίς, δεδομένου ότι η εξελικτική δεν συνδυάστηκε αποκλειστικά και μόνο με αντιχριστιανικά ρεύματα, αλλά παρουσιάστηκαν και κάποιες μορφές “χριστιανικού Δαρβινισμού”⁴¹. Ας μνημονευτεί εδώ και η περίπτωση του Ρωμαιοκαθολικού Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), ο οποίος δέχθηκε την προδιαγεγραμμένη εξέλιξη των ειδών στα πλαίσια μιας παγκόσμιας διαδικασίας οργανικής εξέλιξης των πάντων με σκοπό την πρόοδο και την τελειοποίηση στην πορεία προς το Α και το Ω της ολοκλήρωσης που είναι ο Χριστός και η Εκκλησία⁴². Ορισμένοι Ρωμαιοκαθολικοί κύκλοι μάλιστα δέχθηκαν ότι ο σωματικός οργανισμός του ανθρώπου —όχι όμως ο ψυχικός και ο πνευματικός του κόσμος— προήλθε από κάποιο από τα τελειότερα είδη, που έμοιαζαν ήδη αρκετά με τον άνθρωπο, δια μέσου της εξέλιξης υπό την καθοδήγηση του Θεού. Στη δε εγκύκλιο *Humani Generis* του Πάπα Πίου ΙΒ΄ το 1950, εκφράστη-

κε η διαλλακτική θέση ότι η καταγωγή του ανθρωπίνου σώματος μπορεί να γίνει αντικείμενο έρευνας τόσο από τις φυσικές επιστήμες όσο και από τη θεολογία· αλλά παράλληλα τονίστηκε η ανάγκη ύπαρξης σύνεσης για να μη συγκρουστεί κανείς με τη Θεία Αποκάλυψη⁴³. Στη συνάντηση δε παλαιοντολόγων, γενετιστών και μοριακών βιολόγων στο Βατικανό το Μάιο του 1982 με αφορμή την 100ή επέτειο από το θάνατο του Δαρβίνου, υποστηρίχθηκε ανοικτά η εξελικτική ως βασικό μοντέλο της αρχής και της ποικιλίας των ζώντων οργανισμών⁴⁴. Ενδιαφέρουσα είναι τέλος η περίπτωση του Ρώσου βιολόγου Theodosius Dobzhansky (1900-1975), ενός ανθρωπιστή με έντονα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα και μεταφυσικές ανησυχίες (π.χ. το 1963 επισκέφθηκε το Άγιον Όρος), ο οποίος πίστευε ότι ο άνθρωπος είναι δημιούργημα καθ’ ομοίωσιν του Θεού διά μέσου της εξελικτικής διαδικασίας. Χωρίς να είναι μυστικιστής και οραματιστής, όπως ο Chardin, ο Dobzhansky επηρεάστηκε από την κοσμοθεώρησή του⁴⁵ και έκρινε δριμύτατα τη χριστιανική απολογητική και τη θεολογική κριτική κατά της εξελικτικής (βλ. τη χαρακτηριστική του σύγκρουση το 1969 στους Δελφούς με τον καθηγητή της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών Μάρκο Σιώτη). Πιστεύοντας ότι η θρησκεία χρειάζεται προσαρμογή, ο Dobzhansky προσπάθησε να βοηθήσει την εξέλιξη του θρησκευτικού στοχασμού σ’ έναν επιστημονικά εξελισσόμενο κόσμο⁴⁶. Πάντως, τέτοιες προσπάθειες εναρμόνισης γενικά δεν σχετίζονται

αναγκαστικά με την οξεία κριτική που έχουν δεχθεί και δέχονται μέχρι σήμερα οι θρησκευτικοί αντίπαλοι της εξελικτικής⁴⁷.

Ειδικά για την περίπτωση της Ελλάδας, πρέπει να σημειωθεί ότι μέχρι σήμερα δεν υπάρχει συνολική καταγραφή και αξιολόγηση της θρησκευτικής κριτικής στην εξελικτική. Παρότι τα δύο βασικά έργα του Δαρβίνου μεταφράστηκαν πολύ καθυστερημένα στα ελληνικά, αξιοσημείωτο είναι ότι η κριτική αυτή άρχισε πολύ νωρίς στις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα⁴⁸ και συνεχίζεται μέχρι τις μέρες μας⁴⁹, ενίοτε δε με αδιάλλακτο τρόπο⁵⁰.

Η σύγκρουση αυτή προκλήθηκε από το γεγονός ότι οι εξελικτικές ιδέες έφθασαν πολύ γρήγορα στον ελληνικό χώρο και επηρέασαν ένα σημαντικό τμήμα της επιστημονικής κοινότητας και ιδίως τα κοινωνικά εκείνα στρώματα, τα οποία επιδίωκαν να επιφέρουν ριζικές αλλαγές στη νεοελληνική κοινωνία⁵¹. Σκοπός του παρόντος άρθρου δεν είναι να ερευνήσει τις ποιότητες αυτές μορφές Ορθόδοξης πολεμικής, αλλά να στρέψει την προσοχή του στην αντίθετη πλευρά: συγκεκριμένα δε, σε ορισμένες σύγχρονες προσπάθειες Ορθοδόξων, θεολόγων και μη, να εναρμονίσουν κατά κάποιο τρόπο την εξελικτική με τις θρησκευτικές τους αντιλήψεις. Οι προσπάθειες αυτές τοποθετούνται σχηματικά σε τρεις κατηγορίες, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν κάποιες διαφοροποιήσεις μεταξύ των επιμέρους περιπτώσεων καθεμιάς κατηγορίας. Πρόκειται στην ουσία για υποκειμενικές ερ-

μηνείες κάποιων ερευνητών, οι οποίες δεν έχουν τύχει επίσημης εκκλησιαστικής αποδοχής, παρά το γεγονός ότι τις συμεριζεται σε προσωπικό επίπεδο εν γένει ένα μικρό τμήμα της Ορθόδοξης ιεραρχίας.

Τέλος, ας διευκρινιστεί εδώ ότι οι γενικές ομοιότητες μεταξύ των διαφόρων χριστιανικών Εκκλησιών σε Ανατολή και Δύση κατά την αντιμετώπιση της νεώτερης επιστήμης, πέρα από τις σαφείς διαφορές τους, δεν πρέπει να εκπλήσσουν. Ας μη λησμονείται αρχικά ότι η ομολογιακή διάσπαση των δύο κόσμων είναι ιστορικά μεταγενέστερο φαινόμενο και δεν αναιρεί το κοινό τους υπόβαθρο. Ειδικά για το θέμα της επιστήμης, πολλές από τις χριστιανικές αντιμετωπίσεις της τους Νεωτέρους Χρόνους έχουν τις ρίζες και τις ιδεολογικές αφετηρίες τους στο αδιαίρετο κοινό χριστιανικό παρελθόν. Παραδείγματος χάριν, η άντληση επιστημονικών πληροφοριών με διάφορους τρόπους από το θεόπνευστο αγιογραφικό κείμενο αποτελεί παλαιά χριστιανική παράδοση, η οποία έχει ασκήσει σημαντική επίδραση τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή. Αυτό φαίνεται καθαρά κατά την αντιπαράθεσή τους με τη νεώτερη επιστήμη. Τοιουτοτρόπως εξηγείται βασικά το περίεργο και αντιφατικό φαινόμενο, από τη μία πλευρά να ασκείται οξεία κριτική κατά της χριστιανικής Δύσης γενικά από ορισμένους συντηρητικούς Ορθοδόξους κύκλους στις μέρες μας, και από την άλλη να μεταφράζονται από τους ίδιους κύκλους στα ελληνικά⁵² διάφορα Προτεσταντικά αντιρρητικά κείμενα (π.χ. των

Δημιουργιστών - Creationists⁵³) κατά της εξελικτικής και να διαδίδονται ευ-

ρύτερα στο Ορθόδοξο πλήρωμα χωρίς ενδοιασμούς.

II

Στην πρώτη κατηγορία εντάσσονται ορισμένες προσπάθειες, σύμφωνα με τις οποίες είναι δυνατός ο υπό όρους συμβιβασμός της εξελικτικής με τη χριστιανική διδασκαλία. Στις πιο ακραίες δε μορφές, υποστηρίζεται ότι στοιχεία για την εξελικτική βρίσκονται κατά κάποιο τρόπο *implicite* στο θεόπνευστο αγιογραφικό κείμενο. Απλώς χρειάζεται να γίνει η σωστή “αποκρυπτογράφηση” του βιβλικού κειμένου και οι πληροφορίες αυτές θα έλθουν στο φως.

Μία τέτοια προσπάθεια έγινε από τον καθηγητή του Κανονικού Δικαίου στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών Παναγιώτη Μπούμη, ο οποίος προσέγγισε από Ορθόδοξη σκοπιά την εξελικτική με βάση κυρίως την *Πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή* του Αποστόλου Παύλου. Την επιστολή αυτή μάλιστα διάβαζε και ο ίδιος ο Δαρβίνος προς το τέλος της ζωής του και ίσως όχι τυχαία⁵⁴. Κατά τον Μπούμη, τίποτε δεν βρίσκεται συμπτωματικά στη θεόπνευστη Αγία Γραφή, αφού κάθε λέξη έχει τη σημασία και το σκοπό της. Οι έξι ημέρες της δημιουργίας του αψύχου και του εμψύχου κόσμου δεν είναι οι συνηθισμένες εικοσιτετράωρες, αλλά μεγαλύτερες χρονικές περιόδοι. Αυτό φαίνεται από δύο χωρία της *Πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς*: το 1:2 “*δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶ-*

νας” (ο Θεός), και το 11:3 “*Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον (ἄλλη γραφή: τὰ βλεπόμενα) γεγονέναι*”. Πιθανώς δε εδώ γίνεται λόγος όχι μόνο για τους συνηθισμένους αιώνες, αλλά και για τους πολύ μεγαλύτερους γεωλογικούς αιώνες. Κατά τον Μπούμη, το κείμενο της *Γενέσεως* φανερώνει παράλληλα και μία εξελικτική πορεία, η οποία εκφράζεται με τη σταδιακή επέμβαση του Θεού για τη δημιουργία του σύμπαντος. Το είδος αυτό της κατευθυνόμενης εξέλιξης δέχονται άλλωστε και οι Πατέρες της Εκκλησίας. Οι εκφράσεις “*βλαστήσάτω ἡ γῆ - ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα*” (Γέν 1:11, 20) υποδηλώνουν ότι από τα ανόργανα στοιχεία της φύσης δημιουργήθηκαν οι πρώτες ενόργανες χημικές ενώσεις, τα βασικά χημικά συστατικά των εμβίων όντων (νουκλεοτίδια, αμινοξέα κλπ.), μετά δε τα αρχέγονα κύτταρα καθώς και οι μονοκύτταροι και οι πολυκύτταροι οργανισμοί. Η δε έκφραση “*τὰ ὕδατα*” δεν περιλαμβάνει μόνο τα νερά των θαλασσών, αλλά και τους υδρατμούς της ατμόσφαιρας, οι οποίοι συνέβαλαν επίσης στην εμφάνιση των εμβίων όντων. Η Αγία Γραφή τονίζει μεν τη σταθερότητα των ειδών, αυτό όμως δεν αποκλείει τη δυνατότητα εμφάνισης ποικιλιών και πα-

ραλλαγών μέσα στα ίδια τα είδη. Όλες πάντως αυτές οι μεταλλάξεις δεν έγιναν τυχαία (π.χ. από κάποια αλλαγή του γενετικού κώδικα), αλλά μετά την επέμβαση του Θεού. Θεολογικώς, οι μεταλλάξεις αυτές κατανοούνται με αφετηρία την προπρωτική και τη μεταπρωτική κατάσταση, στην οποία πλέον έχει εισέλθει ο νόμος της φθοράς στον κόσμο⁵⁵.

Ειδικά δε για τη λέξη “φαινόμενα” (Εβρ. 11:3), ο Μπούμης πιστεύει ότι αυτή δεν χρησιμοποιήθηκε τυχαία στο αγιογραφικό κείμενο και ότι δεν αναφέρεται μόνο στα εμφανή γεγονότα, αλλά και στις κρυφές φυσικοχημικές και βιολογικές διαδικασίες καθώς και στις επακόλουθες μεταβολές. Το παρπάνω δε χωρίο της *Πρός Εβραίους* ἐπιστολῆς σημαίνει ότι τα πάντα έγιναν σύμφωνα με το θέλημα του Θεού για να μην υποστηρίξει ποτέ κανείς την τυχαία δημιουργία του κόσμου εξαιτίας κάποιων φυσικοχημικών διαδικασιών. Κατά τον Μπούμη, ακόμη και αν υποτεθεί ότι ο συγγραφέας της ἐπιστολῆς δεν εννοούσε κάτι τέτοιο με τη λέξη “φαινόμενα”, αυτό δεν αποτελεί εμπόδιο για να αποδοθεί σήμερα η συγκεκριμένη αυτή έννοια στη λέξη. Και τούτο, γιατί το θεόπνευστο κείμενο πολλές φορές θέλει να μας αποκαλύψει πολύ περισσότερα από εκείνα που εννοεί ο συγγραφέας του, όπως π.χ. συμβαίνει με τις προφητείες. Ο Μπούμης όμως δεν δέχεται κανένα συμβιβασμό στο θέμα της καταγωγής του ανθρώπου. Η Αγία Γραφή λέει σαφώς ότι “ἔπλασεν ὁ Θεός τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς” (Γέν. 2:7) και ὄχι “μετέπλασεν” από κάτι ἥδη

προϋπάρχον τον άνθρωπο, γεγονός που αποκλείει την κοινή καταγωγή ανθρώπου και πιθήκου. Άλλωστε, ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως μοναδικός και ανεπανάληπτος, αφού ξεχώριζε καθαρά από ὅλη την υπόλοιπη κτίση (Γέν. 2:20). Συνοπτικά, κατά τον Μπούμη, η αληθινή επιστήμη δεν έρχεται σε αντίθεση με τη θεόπνευστη Αγία Γραφή. Όπου υπάρχει πρόβλημα, αυτό οφείλεται, είτε σε εσφαλμένη ερμηνεία των θεολόγων, είτε στην ἔλλειψη οριστικής επιστημονικής απάντησης. Δεν υπάρχει καμία αντιπαράθεση μεταξύ Χριστιανών και μετριοπαθών εξελικτικών επιστημόνων, αν γίνει δεκτή η προοδευτική δημιουργία ως εξέλιξη υπό την καθοδήγηση του Θεού. Σε τελική ανάλυση όμως, η αλήθεια της Αγίας Γραφής είναι ισχυρότερη από την επιστήμη. Στην παρούσα μεταπρωτική κατάσταση, η επιστήμη — σε αντίθεση με τη χριστιανική πίστη — έχει σαφώς περιορισμένες δυνατότητες. Γι’ αυτό είναι προτιμότερο, κατά τον Μπούμη, να στραφούν οι φυσικοί επιστήμονες σε ἄλλα — ἴσως πιο χρήσιμα — θέματα παρά να αναζητούν την αρχή της ζωής. Αυτό δε πιθανώς υπονοεί και ο θεόπνευστος συγγραφέας της *Πρός Εβραίους* ἐπιστολῆς⁵⁶.

Η συσχέτιση του βιβλικού κειμένου με σύγχρονες θεωρίες γίνεται πολλές φορές και από βιολόγους και επιστήμονες συναφών χώρων. Συγκεκριμένα, ο Βασίλειος Νοϊτσάκης, καθηγητής Οικοφυσιολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, επιχείρησε μία τέτοια συσχέτιση, παρότι δέχθηκε εξ αρχής ότι η Αγία Γραφή δεν κάνει επιστήμη και ότι κάθε παρόμοια προ-

σπάθεια συμφωνίας ή διαφωνίας της με την επιστήμη είναι άσκοπη. Εν τούτοις, σε μερικές περιπτώσεις κανείς “είναι αδύνατο νά μὴν ἀνακαλέσει στή σκέψη του μερικά Ἀγιογραφικά χωρία”, αφού “ἄθελα ἡ σκέψη ἀνατρέχει στὰ κεφάλαια τῆς βιβλικῆς διηγήσεως τῆς δημιουργίας”. Την αφορμή γι’ αυτό ἔδωσε ἡ θεωρία του G. Dover σχετικά με το “μοριακό προωθητικό μηχανισμό” (molecular drive), ο οποίος θέτει περισσότερο ἔμφαση σε ενδογενεῖς παρά σε εξωτερικούς παράγοντες για τὴν εξέλιξη των ειδών. Ο Νοϊτσάκης τονίζει ὅτι εἶναι σίγουρα υπερβολή νὰ συσχετιστεῖ ἡ θεωρία αὐτή με τὴν βιβλική ἀποψη περὶ δημιουργίας (π.χ. με τὶς εκφράσεις “βλαστησάτω-ἐξαγαγέτω-γενηθήτω”). Εν τούτοις, σημειώνει ὅτι ἡ δανεισμένη δημιουργική ενδογενὴς δύναμη στους οργανισμούς, ἡ οποία δρα σε μοριακό ἐπίπεδο, “δὲν μπορεῖ παρά νά ἔχει τίς πηγές τῆς στὶς δημιουργικὲς προστακτικὲς τοῦ πρώτου κεφαλαίου τῆς Γενέσεως”⁵⁷.

Σε μία ἄλλη περίπτωση, ὁ Νοϊτσάκης συσχέτισε τὸ μοντέλο των “διαλειπουσών ισορροπιών” (punctuated equilibria) των Stephen Jay Gould καὶ Niles Eldredge με τὴν βιβλική διήγηση, παρότι σημείωσε ὅτι οἱ δύο εισηγητές του εἶναι οπαδοὶ τῆς τύχης. Τὸ στοιχείο τοῦ μοντέλου αὐτοῦ που ἐπιλέγεται ἐδῶ εἶναι ἡ σταθερότητα των ειδών για μεγάλη χρονικὴ περίοδο καθὼς καὶ ἡ ἀπτόμη ἐμφάνιση νέων ειδών χωρὶς μεταβατικὲς μορφές. “Γιὰ τὸν πιστό Χριστιανό ἐπιστήμονα μιά τέτοια ἀντίληψη ἐμφανίσεως τῶν εἰδῶν θυμίζει

τὸ βιβλικό μοντέλο τῆς δημιουργίας ὁργανισμῶν, πού περιγράφεται στὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς Γενέσεως”. Παρότι ἡ Βίβλος δὲν κάνει ἐπιστήμη, “παρουσιάζει τὴν ἐμφάνιση τῶν ὁργανισμῶν κατὰ ἓνα τρόπο ἀσυνεχῆ καὶ διακεκομμένο, μέ ἐμφανῆ μιά ἐξελικτικὴ τάση ἀπὸ τοὺς ἀπλούστερους στοὺς πολυπλοκότερους ὁργανισμούς”, κάτι που για τὸν πιστό εἶναι συγκλονιστικό⁵⁸. Ἡ συσχέτιση αὐτὴ μάλιστα ἔχει χρησιμοποιηθεῖ καὶ ἀπὸ θρησκευτικούς ἐπικριτές τῆς ἐξελικτικῆς στὸν ἐλληνικὸ χώρο ὡς ἐπιβεβαιούσα τὸ θεόπνευστο ἀγιογραφικὸ μοντέλο τῆς δημιουργίας, ἡ δὲ ἀποψη περὶ τῆς ἀσυνεχοῦς ἐξέλιξης των ειδῶν με ἄλματα ὡς ἀνατρέπουσα τὸ βασικὸ πυρῆνα τοῦ Δαρβινισμοῦ⁵⁹.

Ἀξιολογώντας τὶς παραπάνω προσπάθειες ἐναρμόνισης τῆς ἐξελικτικῆς με χριστιανικὲς ἀντιλήψεις, πρέπει νὰ σημειωθεῖ ἀρχικὰ ὅτι βασίζονται σε προϋποθέσεις με μακρὺ ἱστορικὸ υπόβαθρο, οἱ οποίες ἔχουν χρησιμοποιηθεῖ ἐπανελημμένα για τὴ θρησκευτικὴ ἀντιμετώπιση διαφόρων ἐπιστημονικῶν θεωριῶν καὶ κατακτήσεων. Οἱ προϋποθέσεις αὐτές στὶς βασικὲς τους γραμμὲς εἶναι οἱ ἀκόλουθες: ὅτι ἡ Βίβλος περιέχει, πέραν των θρησκευτικῶν, σαφῶς ἐκπεφρασμένες ἐπιστημονικὲς πληροφορίες καὶ ἀλήθειες· ὅτι ἐκφράζει τὶς ἀλήθειες αὐτές κεκαλυμμένα, ὁπότε εἶναι ἀναγκαῖα ἡ “ἀποκρυπτογράφησή” τους· καὶ τέλος, ὅτι δὲν περιέχει μὲν ἐπιστημονικὲς εἰδήσεις, ἀλλ’ ἐν τούτοις δὲν ἐρχεται σε καμία ἀντίθεση με τὴν ἐπιστήμη. Οἱ παραπάνω προϋποθέσεις ἔχουν κοινὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο. Πρόκειται για τὴν

θεωρία της θεοπνευστίας της Βίβλου στο σύνολό της. Συγκεκριμένα, η θεοπνευστία εδώ δεν περιορίζεται μόνο στο θρησκευτικό περιεχόμενο του αγιογραφικού κειμένου, το οποίο είναι άλλωστε και το σημαντικότερο. Αντιθέτως, αυτή επεκτείνεται και στις υπόλοιπες, πάσης φύσεως πληροφορίες του κειμένου, ακόμη δε και στις γλωσσικές του ιδιαιτερότητες. Το αποτέλεσμα είναι να αποδίδεται απόλυτο κύρος στο σύνολο του αγιογραφικού κειμένου και να αναζητούνται σ' αυτό επιστημονικές αλήθειες ως εάν να είχαν αποκαλυφθεί από τον ίδιο τον Θεό.

Το χαρακτηριστικό εν προκειμένω είναι ότι παρόμοιες απόψεις για τη συμφωνία Βίβλου και επιστήμης υποστηρίζονται γενικότερα, μάλιστα δε και από εκπεφρασμένους αντιπάλους της εξελικτικής. Στις πιο ακραίες περιπτώσεις πιστεύεται ότι, αν και η Αγία Γραφή δεν είναι επιστημονικό βιβλίο, η διδασκαλία της στο θέμα της δημιουργίας του κόσμου "δέν έρχεται μέ κανένα τρόπο σέ αντίθεση μέ τά πραγματικά δεδομένα τής επιστήμης"⁶⁰. Ορισμένοι φθάνουν μάλιστα στο σημείο να υποστηρίξουν την απόλυτη αρμονία μεταξύ Βίβλου και επιστήμης: "Η βιβλίον θεόπνευστον είναι ή Παλαιά Διαθήκη ή ο Μωϋσής, ο συγγραφεύς τής Γενέσεως, ήτο έπιστήμων καί γνώστης βαθύς τής τε γεωλογίας καί τής βιολογίας καί δή ως έχουσι σήμερον διαμορφωθή αί έπιστήμαι αύται"⁶¹. Περισσότερο δε να λεχθεί ότι έχει επιχειρηθεί και από Ορθοδόξους η συσχέτιση του συνόλου της βιβλικής Εξαήμερου με επικρατούσες επιστημονικές απόψεις⁶². Εκτός δε από

την Αγία Γραφή, η έννοια της θεοπνευστίας έχει επεκταθεί ενίοτε και στους Πατέρες της Εκκλησίας και μάλιστα επί επιστημονικών θεμάτων. Έτσι, έχει υποστηριχθεί ότι "μεγάλοι Πατέρες τής Όρθοδόξου Έκκλησίας, έπειδή έφωτίζοντο από τό Παράκλητον Πνεύμα, κατέληξαν καί εις όρθά έπιστημονικά συμπεράσματα"⁶³.

Ιστορικά θεωρούμενη όμως η παραπάνω μέθοδος συσχέτισης Βίβλου και επιστήμης σε όλες της τις εκφάνσεις έχει αποδειχθεί ιδιαίτερα επισφαλής και προβληματική. Αρχικά, η Βίβλος σαφώς δεν κάνει επιστήμη, ούτε καν έχει σκοπό να κάνει κάτι τέτοιο. Οι οποιεσδήποτε μη θρησκευτικές πληροφορίες που αναφέρει αντανακλούν τις γνώσεις των εκάστοτε συγγραφέων, των πηγών τους και του επιπέδου της εποχής τους. Η αποδοχή της θεολογικής έννοιας της θεοπνευστίας της Βίβλου, υπό οιαδήποτε μορφήν, δεν σχετίζεται με την ορθότητα ή τα ενδεχόμενα λάθη και τις ατέλειες των πληροφοριών αυτών. Επομένως, είναι παντελώς αφύσικο να αναζητούνται, είτε άμεσα είτε έμμεσα, σύγχρονες επιστημονικές ανακαλύψεις και θεωρίες σε κείμενα που συντάχθηκαν πριν από αρκετές χιλιάδες χρόνια. Άλλωστε, προς τι η έντονη αυτή επιθυμία, από θεολόγους και μη, να βρεθούν αντιστοιχίες μεταξύ της Βίβλου και της σύγχρονης επιστήμης; Γιατί δεν επιχειρείται το ίδιο στο βαθμό αυτό και με άλλα αρχαία κοσμολογικά κείμενα, της Εγγύς και της Άπω Ανατολής ή τέλος του ελληνορωμαϊκού κόσμου; Η απάντηση είναι ότι πίσω από τις παραπάνω προσπάθειες

κρύβεται τελικά η απολογητική πρόθεση ναδειχθεί ότι το θεόπνευστο βιβλικό κείμενο προέβλεψε τα πάντα και έτσι να δοθεί σ' αυτό "σύγχρονο επιστημονικό κύρος". Αλλά κάτι τέτοιο καταλήγει αναπόφευκτα στο βιασμό του αγιογραφικού κειμένου, αφού η σύγχρονη γνώση και διάφορες υποκειμενικές ερμηνείες προβάλλονται στο παρελθόν και με ποικίλους τρόπους επιχειρείται ναδειχθεί ότι η Βίβλος περιέχει in puce και έχει προείπει τα πάντα.

Παλαιότερα, όταν άρχισε να αναδύεται η νεώτερη επιστήμη, είχαν γίνει αρκετές παρόμοιες προσπάθειες με σκοπό να νομιμοποιηθούν θρησκευτικά νέες επιστημονικές θεωρίες. Έτσι, πολλοί οπαδοί του Κοπερνικείου κοσμολογικού επιχειρήσαν να δείξουν ότι η Βίβλος και συγκεκριμένα ο Μωυσής δεν υποστήριζαν αναγκαστικά το γεωκεντρικό σύστημα. Βέβαια, η ερμηνεία αυτή ήταν σαφώς εσφαλμένη, αλλά τις δύσκολες εκείνες στιγμές η ενέργεια αυτή εδικαιολογείτο πλήρως για την προώθηση των νεωτέρων επιστημονικών κατακτήσεων. Περιττό όμως να λεχθεί ότι η εποχή μας είναι σαφώς διαφορετική, δεδομένου ότι οι σχέσεις θρησκείας και επιστήμης έχουν εισέλθει σε άλλη φάση και ότι δεν κρίνεται πλέον αναγκαία η συνεχής στήριξη της Βίβλου με επιστημονικά πορίσματα. Το μοναδικό αποτέλεσμα των παραπάνω προσπαθειών στις μέρες μας είναι η απατηλή και παραπλανητική επιστημονικοφάνεια της θεολογίας, η οποία μόνο προβλήματα μπορεί να φέρει μακροπρόθεσμα⁶⁴. Παραδείγματος χάριν, οι προσπάθειες ναδειχθεί ότι στην Αγία Γραφή υπάρ-

χουν κάποιες αναφορές στην εξελικτική υπό οιαδήποτε μορφήν, ενδέχεται να είναι εξαιρετικά βραχύβιες, δοθέντος ότι η επιστημονική κοινότητα αλλάζει ή εγκαταλείπει τα ερευνητικά της "παραδείγματα". Έτσι, ενδέχεται κάποτε να κριθεί αναγκαίο να εγκαταληφθεί το εξελικτικό "παράδειγμα" και να γίνει δεκτό κάποιο άλλο με μεγαλύτερη "ευρετική δύναμη". Τι πρέπει τότε να κάνουν όσοι επιθυμούν και επιδιώκουν οπωσδήποτε το συμβιβασμό της Αγίας Γραφής με την επιστήμη; Να προσπαθήσουν να την προσαρμόσουν πάλι και στο νέο επικρατούν "παράδειγμα"; Αλλά είναι δυνατόν να επαναλαμβάνεται η ενέργεια αυτή κάθε φορά που θα αλλάζει το εκάστοτε "παράδειγμα"; Είναι σαφές ότι πρόκειται για ατέρμονη προσπάθεια, η οποία δεν οδηγεί ουσιαστικά πουθενά και ζημιώνει τη θρησκεία. Η οποιαδήποτε αξία του αγιογραφικού κειμένου υποβιβάζεται και γίνεται δέσμια του εκάστοτε επικρατούντος "παραδείγματος" μέσα στην επιστημονική κοινότητα. Με άλλα λόγια, πρόκειται για έναν αγχωτικό αγώνα δρόμου της θρησκείας να προλαβαίνει συνεχώς τις επιστημονικές εξελίξεις, στον οποίο όμως είναι καταδικασμένη να είναι μονίμως δεύτερη και φυσικά χαμένη⁶⁵.

Από την άλλη πλευρά, η έννοια της "αληθινής" και της "ψευδούς επιστήμης", όπως χρησιμοποιήθηκε παραπάνω από τον Π. Μπούμη, εκφράζει μια συνηθισμένη τάση με ποικίλες εκφάνσεις σε χριστιανικά απολογητικά κείμενα, είτε Ορθόδοξα⁶⁶, είτε όχι (π.χ. Προτεσταντικά⁶⁷). Συνήθως, "αληθι-

νή επιστήμη” θεωρείται εδώ ότι δεν έρχεται σε αντίθεση με θεολογικές απόψεις. Η θρησκεία αποδέχεται από την επιστήμη ό,τι η ίδια επιθυμεί ή της φαίνεται χρήσιμο, ασχέτως αν αυτό συμβαίνει φαινομενικά ή στην πραγματικότητα. Αλλά η εισαγωγή ενός τέτοιου ξένου κριτηρίου στην επιστημονική κοινότητα δεν είναι δυνατόν να γίνει δεκτή από την ίδια, η οποία δεν εργάζεται πλέον υπό τον έλεγχο θρησκευτικών αυθεντιών. Ούτε η θρησκεία, ούτε η πολιτική, ούτε η κοινωνία, ούτε η κοινή γνώμη γενικότερα μπορούν να αποφανθούν για το τι είναι επιστημονικά αποδεκτό και τι όχι. Η μόνη αρμόδια για να πράξει αυτό είναι η παγκόσμια επιστημονική κοινότητα. Επί του θέματος, η εξελικτική αποτελεί όντως το γενικώς αποδεκτό “παράδειγμα” σήμερα. Υπάρχουν βεβαίως πολλές ενδοεξελικτικές διαφορές μέσα στην επιστημονική κοινότητα για το πώς έγινε η εξέλιξη, οι οποίες όμως δεν αμφισβητούν το γεγονός ότι η εξέλιξη αυτή

συνέβη κάποτε. Άλλωστε, πάντοτε υπάρχει μια μερίδα επιστημόνων που δεν δέχεται για διάφορους λόγους το επικρατούν “παράδειγμα”⁶⁸. Αλλά αυτό πάλι δεν δικαιολογεί σε καμία περίπτωση την αξιολόγηση επιστημονικών θεωριών ως “αληθινών ή ψευδών” και μάλιστα με βάση υποκειμενικά θρησκευτικά κριτήρια. Επίσης, δεν δικαιολογεί την εσφαλμένη χρήση διαφόρων μοντέλων εξέλιξης από θρησκευτικούς κύκλους για να αναιρεθεί η εξελικτική αυτή καθαυτή, όπως αυτό συνέβη κατά κόρον με τη θεωρία των “διαλειπουσών ισορροπιών” των Gould και Eldredge γεγονός που προκάλεσε τη σφοδρή αντίδραση των ίδιων των εισηγητών της θεωρίας αυτής⁶⁹. Οι παρατηρήσεις αυτές δεν αναφέρονται βέβαια στις περιπτώσεις, όπου όντως υπάρχουν επιστημονικές απάτες (π.χ. στην εξελικτική η υπόθεση Piltdown⁷⁰) καθώς και γενικότερα απρεπείς και καταδικαστέες ενέργειες πάσης φύσεως στους κόλπους της επιστημονικής κοινότητας⁷¹.

III

Στη δεύτερη κατηγορία προσπαθειών εναρμόνισης ανήκουν εκείνες, οι οποίες δίνουν περισσότερο έμφαση στην ελληνική Πατερική παράδοση και ειδικότερα στον τρόπο αντιμετώπισης της επιστημονικής εξέλιξης και της κοσμικής σοφίας από τους Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας. Η στροφή αυτή στους Πατέρες δεν σημαίνει αναγκαστικά υποβάθμιση της Αγίας Γραφής, αλλά απόπειρα κατανόησής της

με βάση τη μακροχρόνια εκκλησιαστική παράδοση. Ένα επίσης βασικό κοινό σημείο των προσπαθειών αυτών εντοπίζεται στην άποψη ότι η Ορθόδοξη Ανατολή διαφοροποιείται ριζικά από το Δυτικό Χριστιανισμό, όχι μόνο σε θρησκευτικά θέματα, αλλά και στον τρόπο ζωής και σκέψης, ειδικότερα δε και στην αντιμετώπιση της επιστημονικής γνώσης. Πιστεύεται ότι η Ορθόδοξη Ανατολή έπεσε ουσιαστικά

θύμα και παρέμεινε δέσμια στις καταλυτικές Δυτικές επιδράσεις, ενώ παράλληλα λησμόνησε σχεδόν τελείως τη δική της παλαιότερη Πατερική παράδοση. Το αποτέλεσμα ήταν να βρεθεί προ των αδιεξόδων που προκάλεσε ο Δυτικός Χριστιανισμός στην αδήριτη και σφοδρή σύγκρουσή του με τη νεώτερη επιστήμη. Η μόνη δε διέξοδος από τα προβλήματα αυτά είναι η επιστροφή στη λησμονημένη Πατερική παράδοση και η ενεργοποίησή της στις μέρες μας. Πρέπει να σημειωθεί τέλος ότι οι απόπειρες αυτές έχουν επηρεαστεί από την ουσιαστική θεολογική ανανέωση, η οποία επιχειρήθηκε στην Ελλάδα ήδη από τη δεκαετία του 1960 και της οποίας οι ποικίλες — αλλά όχι αυστηρά συστηματοποιημένες και ομοιογενείς — εκφάνσεις παρατηρούνται μέχρι σήμερα (π.χ. στο “Νεοορθόδοξο ρεύμα”).

Στην κατηγορία αυτή ανήκει αρχικά ο καθηγητής της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Νίκος Ματσούκας. Ένας από τους κύριους στόχους της έρευνάς του είναι η Ορθόδοξη Πατερική παράδοση κατά τη Βυζαντινή περίοδο ιδίως σε σχέση με την επιστημονική γνώση της τότε εποχής. Ο Ματσούκας προσπαθεί να διαπιστώσει με ποια κριτήρια γινόταν τότε η σύνδεση θεολογικών, φιλοσοφικών και επιστημονικών γνώσεων και η παρουσίασή τους σ’ ένα οργανικά δομημένο και συμπαγές σύνολο, το οποίο συνεπαγόταν παράλληλα ενότητα θεωρίας και πράξης⁷². Η καθολικότητα και η αρραγής αυτή ενότητα στο πεδίο της γνώσης διασπάστηκε εξ αιτίας των εξε-

λίξεων στη Δύση μετά τον ύστερο Μεσαίωνα και ιδίως μετά την Επιστημονική Επανάσταση, οι οποίες στη συνέχεια επέδρασαν στην Ανατολή και διαστρέβλωσαν την Ορθόδοξη παράδοση. Οι επιπτώσεις των Δυτικών αυτών εξελίξεων φαίνονται στα πολλά αδιέξοδα και στα σοβαρότατα προβλήματα που δημιούργησε ο σύγχρονος τεχνοκρατικός πολιτισμός, το προϊόν της Δύσης. Διά μέσου της μελέτης της Πατερικής γραμματείας ο Ματσούκας επιδιώκει να βρει τρόπους υπέρβασης των μανιχαϊκών πολώσεων των Δυτικών αντιλήψεων, οι οποίες επέδρασαν και επικράτησαν παγκοσμίως. Ειδικά για την επιστήμη, ο Ματσούκας πιστεύει ότι αυτή χρειάζεται πάλι μία νέα “μεταφυσική”, ένα νέο μύθο για να υπερβεί την αποσπασματικότητά της και να αποκτήσει οργανική συνάφεια με τη γενικότερη πολιτισμική ατμόσφαιρα του συγχρόνου κόσμου. Στην αρχαία Ελλάδα και αργότερα στο Βυζάντιο⁷³ η επιστημονική γνώση είχε μια τέτοια ευρύτερη λειτουργία μέσα στο κλίμα όλων των λοιπών πολιτιστικών εκφράσεων και απέπνεε μια ειδική αισθητική. Αυτό βοηθούσε αποφασιστικά τη συσχέτιση επιστημονικών γνώσεων με θεολογικές απόψεις χωρίς ιδιαίτερα προβλήματα. Η κατάσταση αυτή ευνοούσε επίσης την υπαρκτή ενότητα του ανθρώπου⁷⁴ και τις ολιστικές θεωρήσεις του κόσμου, ενώ απέφευγε την κατάτμηση του επιστητού και τη δημιουργία κομματισμένων και μονομερών υπάρξεων. Το ερώτημα λοιπόν είναι πώς η σύγχρονη επιστήμη και ο πολιτισμός θα επωφεληθούν από τη μακραίωνη και πλού-

σια αυτή παράδοση. Αυτό που χρειάζονται δεν είναι πλέον η περαιτέρω απομύθευση, αλλά η νέα "εκμύθευση" και "αναμύθευση" για να μπορέσουν να ανακτήσουν κάποτε την απωλεσθείσα ολότητά τους⁷⁵. Κατά τον Ματσούκα, η επανεκτίμηση της ενότητας μεταξύ πίστης, ήθους και γνώσης θα έχει και άλλες θετικές επιπτώσεις (π.χ. για την υπέρβαση του απομονωτισμού του μαθήματος των θρησκευτικών έναντι των άλλων μαθημάτων καθώς και της καχυποψίας μερικών θεολόγων έναντι των επιστημονικών θεωριών)⁷⁶.

Με βάση την έρευνα της Πατερικής γραμματείας ο Ματσούκας επιχειρεί να θεωρήσει από Ορθόδοξη σκοπιά και την εξελικτική. Κύρια πηγή του είναι οι απόψεις του Μεγάλου Βασιλείου και του Γρηγορίου Νύσσης, στους οποίους οι επιστημονικές γνώσεις της τότε εποχής και οι θεολογικές-φιλοσοφικές απόψεις συναρμόζονταν αρμονικά σε οργανική συνάφεια μεταξύ τους⁷⁷. Η τακτική αυτή διαφέρει ριζικά από τη δύσκαμπτη και παγιδευμένη μέθοδο των συγχρόνων απολογητών του Χριστιανισμού, όπου επικρατούν τελείως διαφορετικά πολωτικά κριτήρια υπό την επίδραση της Δύσης. Ο Μ. Βασίλειος χρησιμοποιεί επιστημονικές και φιλοσοφικές γνώσεις για να δια φωτίσει και να ερμηνεύσει ανανεωτικά και όχι για να επαληθεύσει τα βιβλικά κείμενα ή να τους δώσει επιστημονικό κύρος. Η Βυζαντινή θεολογική παράδοση δείχνει ρωμαλέα προσαρμοστική δύναμη, η οποία δεν έχει γίνει κατανοητή σήμερα και δεν έχει αξιοποιηθεί από τη σύγχρονη

θεολογία. Το κοσμοείδωλο της Πατερικής θεολογίας περιλαμβάνει μόνο τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου· το τελευταίο αφορά αποκλειστικά και μόνο στον Θεό. Μεταξύ κτιστού και ακτίστου δεν παρεμβάλλεται κανένα άλλο ενδιάμεσο ον. Στους Πατέρες, η Θεία Αποκάλυψη φανερώνει το ποιός δημιούργησε τον κόσμο, ενώ η επιστήμη ασχολείται με το πώς έγινε ο κόσμος, δηλαδή, με τον τρόπο δημιουργίας του. Μεταξύ των δύο αυτών προοπτικών δεν υπάρχει σύγκρουση, σε αντίθεση με αυτό που συμβαίνει σήμερα εξ αιτίας της σύγχυσης πολλών θεολόγων⁷⁸. Η αποφυγή οποιασδήποτε σύγκρουσης οφείλεται στη διπλή θεολογική μέθοδο, τη χαρισματική (για το άκτιστο) και την επιστημονική (για το κτιστό), που ακολουθούσαν αυστηρά και ασυγχύτως οι Πατέρες στην Ανατολή σε αντίθεση με τη μονοδιάστατη μέθοδο της Δύσης, στην οποία έλειπε η βασική διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου⁷⁹. Στην Ορθόδοξη Ανατολή, η δόμηση του θεολογικού-φιλοσοφικού λόγου δεν βασίστηκε στη δυϊστική διάκριση μεταξύ φυσικής και μεταφυσικής πραγματικότητας. Το αποτέλεσμα ήταν να υπάρχει μεγαλύτερη ενότητα τόσο στην ανθρώπινη υπόσταση όσο και στις γνωσιολογικές της αναζητήσεις και δεν γινόταν προσπάθεια να υποκατασταθεί η χαρισματική θεολογία από τις επιστήμες του κτιστού (π.χ. την επιστημονική θεολογία ή τη φιλοσοφία)⁸⁰. Η απομάκρυνση από την παράδοση αυτή στην Ανατολή κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας έδωσε αφορμή για τη σύ-

γκρουση με τη νεώτερη επιστήμη, όταν η τελευταία εισήλθε στον ελληνικό χώρο από τη Δύση κατά το 18ο αιώνα. Όσοι Ορθόδοξοι αντέδρασαν τότε στις νεώτερες επιστημονικές απόψεις, χρησιμοποιούσαν, κατά τον Ματσούκα, στην ουσία Δυτικά κριτήρια και κατηγορίες σκέψης, χωρίς καν να το έχουν συνειδητοποιήσει. Με βάση αυτά, ευνόητο είναι ότι, αν είχε επιβιώσει η γνήσια Πατερική παράδοση στην Ανατολή, καμία σύγκρουση δεν θα είχε λάβει χώρα με τη νεώτερη επιστήμη⁸¹.

Ειδικά για το θέμα της εξέλιξης, ο Ματσούκας πιστεύει ότι αυτή δεν αλληλοαποκλείεται με την έννοια της δημιουργίας. Η Πατερική θεολογία είχε βρει το "μίτο της Αριάδνης" για να αποφεύγει τέτοιες συγκρούσεις, διαχωρίζοντας σαφώς μεταξύ της αιτίας (ποιος) και του τρόπου (πώς) γένεσης των όντων, πράγμα που συγχέουν ακόμη πολλοί σύγχρονοι απολογητές και καταλήγουν σε τραγελαφικά αδιέξοδα⁸². Ο Μ. Βασίλειος στους λόγους του *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* και ο Γρηγόριος Νύσσης στα έργα του *Περὶ τῆς Ἑξαήμερου* και *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* δέχονται την έννοια της εξέλιξης στο σύμπαν και στη ζωή. Η εξέλιξη αυτή δεν έχει σαφώς τις προϋποθέσεις και το περιεχόμενο της δαρβινικής και της νεοδαρβινικής θεωρίας. Εν τούτοις, οι αρχές της παρουσιάζουν κάποιες ομοιότητες με σύγχρονες θεωρίες. Ο Μ. Βασίλειος τονίζει ότι, καθετί που γίνεται στη γη μετά τη δημιουργία του αμόρφου υλικού, συντελείται εξ αιτίας των καταβολών (διὰ τὴν ἐναποτεθεῖσαν αὐτῇ παρά τοῦ

δημιουργοῦ δύναμιν) που ενυπάρχουν ευθύς εξ αρχῆς στο υλικό αυτό της γης με βάση το πρόσταγμα του Θεοῦ (ἵνα τῷ θεῷ κελεύσματι προαγάγῃ ἑαυτῆς εἰς φανερόν τὰ κυήματα). Ἔτσι η γη διατηρεῖ τη δημιουργική δύναμη να γεννά και να καρποφορεῖ διαφορετικά φυτικά εἶδη. Ο δε πολλαπλασιασμός των ζώων, κατά τον Μ. Βασίλειο, γίνεται με βάση τις σπερματικές καταβολές που αποταμιεύονται με το πρόσταγμα του Θεοῦ στη φύση και ρυθμίζουν την αύξηση και την αναπαραγωγή. Το ίδιο συμβαίνει και με τον άνθρωπο εξ αιτίας των μητρώων καταβολών του. Κατά τον Ματσούκα, θα μπορούσε επομένως από χριστιανική άποψη να γίνει σήμερα δεκτό ότι από λίγα ζευγάρια αυστραλοπιθήκων ή ακόμη και από ένα αναδύθηκε τελικά μέσα από διάφορες εξελικτικές φάσεις ο Homo Sapiens. Η εξέλιξη αποτελεί όντως έκφραση της ίδιας της δημιουργίας και δείχνει την πορεία προς την τελείωση των πάντων. Ο Μ. Βασίλειος υποστηρίζει βέβαια τη σταθερότητα των ειδών κατά τη διαδικασία της εξέλιξης. Στο έργο του εν τούτοις υπάρχει η βασική αρχή της εξελικτικής θεωρίας και υποστηρίζεται η ενότητα μεταξύ οργανικής και ανόργανης περιοχής⁸³.

Επιπλέον, στην Ἑξαήμερο του Γρηγορίου Νύσσης υπάρχει μάλιστα μια άποψη για το πώς έγινε ο κόσμος, η οποία θυμίζει κατά κάποιον τρόπο το γενετικό κώδικα DNA. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, το σύμπαν και η ζωή συνολικά εξελίχθηκαν από τις πρώτες αιτίες, δυνάμεις και αφορμές που κατέβαλε ο Θεός κατά την

έναρξη της δημιουργίας (τά πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περί τήν κτίσιν ὁρμῇ, οἷονεί σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τήν τοῦ παντός γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργεία δέ τὰ καθ' ἕκαστον οὕτω ἦν). Το ἴδιο ισχύει και για τον άνθρωπο, στην πρώτη κατασκευή του οποίου περιεχόταν ὅλη η ανθρωπότητα και ο οποίος ἐξελίχθηκε αργότερα σε Αδάμ και Εὐά και ακολούθως σε ὅλους τους επιμέρους ανθρώπους. Ο Γρηγόριος Νύσσης δεν υποστηρίζει δύο δημιουργίες του ανθρώπου, δηλαδή, μια ιδεατή, μη ιστορική ενός πρωτανθρώπου που ἦταν το πλήρωμα ὅλης της ανθρωπότητας, και στη συνέχεια μια ιστορική δημιουργία ενός συγκεκριμένου ανθρώπου που διακρινόταν σε ἄνδρα και γυναίκα. Ο Γρηγόριος Νύσσης κάνει λόγο για ενιαία δημιουργία του ανθρώπου και του κόσμου ευρύτερα ως συνόλων σπερματικῶν καταβολῶν, οι οποίες ἐξελίσσονται σε διαδοχικές φάσεις και δημιουργοῦν την υπάρχουσα ποικιλομορφία. Η κατανόηση της σκέψης του Γρηγορίου Νύσσης προϋποθέτει την ἐπισήμανση της βασικῆς αφετηρίας της, δηλαδή, ἑνα δυναμικό ἐξελικτικό σχῆμα⁸⁴. Πέραν τούτων, στην Πατερική παράδοση της Ορθόδοξης Ανατολῆς, η ἐξέλιξη (η "ὁρμή" που αναφέρει και ο Μάξιμος ο Ομολογητής) και ὄχι η στασιμότητα είναι βασική προϋπόθεση στη σχέση κτιστοῦ και ἀκτίστου γενικότερα και στη δυναμική πορεία προς την τελείωση⁸⁵.

Συμπερασματικά, ο Ματσούκας πιστεύει ὅτι η υπέρβαση της ἀντίθεσης μεταξύ θρησκείας και ἐπιστήμης μπορεί να επιτευχθεῖ μόνο αν διαχω-

ριστοῦν σαφῶς οι δικαιοδοσίες του κάθε χώρου: ἀπό τη μια πλευρά, η Θεία ἀλήθεια, η οποία ἐκφράζεται εικονικά, τυπολογικά, συμβολικά και παραβολικά στην Αγία Γραφή, και ἀπό την ἄλλη πλευρά, τα πλαίσια των ιστορικών και φυσικῶν δεδομένων. Η προσέγγιση των δύο αὐτῶν ἀσυμπτῶτων πεδίων γίνεται με διαφορετικούς τρόπους, παρότι η ἐπιστημονική ἐρευνα μπορεί να διαφωτίσει — ἀλλά ὄχι να ἀποδείξει — τις θεολογικές ἀλήθειες. Η παλαιότερη ἀπολογητική του Χριστιανισμοῦ εἶχε πλήρη σύγχυση για τα ὅρια αὐτά και ἔτσι ἐφθασε σε ἀδιέξοδα, προσπαθώντας να δώσει τις ίδιες ἀπαντήσεις σε ἀνομοιογενή πράγματα. Ἀλλά η ἐγκυρότητα μιας ἐπιστημονικῆς θεωρίας δεν πρέπει να κρίνεται με θρησκευτικά κριτήρια, οὔτε η Αγία Γραφή με ἐπιστημονικά. Η οιαδήποτε συσχέτιση του βιβλικοῦ κειμένου με την ἐπιστήμη πρέπει να μείνει ἀπλῶς στο ἐπίπεδο αὐτό, χωρίς να ολισθήσει σε ἀποδεικτικές προσπάθειες ἢ σε ιδεολογικές πολεμικές. Η ἐπιστήμη δεν ἐρχεται σε ἀντίθεση με το Χριστιανισμό. Οι τυχόν συγκρούσεις δημιουργοῦνται μόνο ἀπό πλανεμένες ἢ σκόπιμες τακτικές⁸⁶. Η παρὰπάνω μέθοδος ἀξιολόγησης της Πατερικῆς γραμματείας στο θέμα της συσχέτισης δημιουργίας και ἐξέλιξης ἐχει ἀκολουθηθεῖ και ἀπό ἄλλους Ορθοδόξους θεολόγους στην προσπάθεια να δειχθεῖ ὅτι οι δύο ἐννοιες μποροῦν κάλλιστα να συνυπάρχουν και να ἀλληλοσυμπληρώνονται⁸⁷.

Ένας ἐπίσης ἐρευνητής που κινεῖται σε παράλληλη κατεύθυνση είναι ο ἐπίκουρος καθηγητής της Θεολογικῆς

Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών Μάριος Μπέγζος. Μεταξύ των ενδιαφερόντων του, είναι και η έρευνα της ιστορικής ανέλιξης της ευρωπαϊκής Δύσης σε αντιδιαστολή με την Ορθόδοξη Ανατολή και η επισήμανση των ουσιαδών διαφορών μεταξύ τους· επίσης, η αναζήτηση λύσεων στα σύγχρονα αδιέξοδα, που προκλήθηκαν από το Δυτικό πολιτισμό και την παγκόσμια επικράτησή του, με βάση την Ορθόδοξη Ανατολική παράδοση⁸⁸, της οποίας ο χρόνος, ο τόπος και ο τρόπος διαφέρουν ριζικά από τη σύγχρονη τεχνολογική ηθική⁸⁹. Ο Μπέγζος δίνει έμφαση στις αλλαγές που συνέβησαν τον 20ό αιώνα στις σχέσεις της χριστιανικής πίστης με τις θετικές επιστήμες. Η παλαιότερη ένταση (17ος-19ος αι.) έχει παραχωρήσει πλέον τη θέση της στον ισότιμο διάλογο μεταξύ τους. Η αιτία της αλλαγής αυτής οφείλεται βασικά στην ήδη επιτευχθείσα μετάβαση από την ιδεολογία στην επιστημολογία, από τη μηχανική στην οικολογική κοσμολογία, από τη δυϊστική στη διαλεκτική οντολογία, από την κτητική στη μετοχική γνωσιολογία, από τη χρηστική στην προσωπική αξιολογία και, τέλος, από την κοσμολογική-απολογητική στην εσχατολογική-αποκαλυπτική θεολογία⁹⁰.

Η παλαιότερη χριστιανική απολογητική που αναπτύχθηκε στη Δύση, επέδρασε στην Ορθόδοξη Ανατολή και υιοθετήθηκε εσφαλμένα απ' αυτήν. Το πρόβλημα ήταν ότι η μορφή αυτή απολογητικής αντέδρασε στην επιστημονική πρόοδο και εμφανίστηκε ως συντηρητική και μικρονοϊκή δύναμη,

γιατί ανέπτυξε την πολωτική σχέση πίστης και επιστήμης και δημιούργησε σχιζοφρενικές προσωπικότητες (π.χ. θεωρώντας τη θρησκευτική πίστη υποκειμενική και μόνο την επιστήμη αντικειμενική και θετική). Η απολογητική αυτή άφησε πολλά κενά, τα οποία μπορεί να καλύψει ο σύγχρονος διάλογος μεταξύ επιστήμης και χριστιανικής πίστης σε αποκαλυπτικό και εσχατολογικό πλαίσιο. Κατά τον Μπέγζο, θρησκευτική πίστη και επιστήμη είναι δύο διαφορετικά, αλλά όχι αδιάφορα μεγέθη. Η συσχέτισή τους δεν σημαίνει ισοδύναμη ταύτιση και εξίσωσή τους. Η προσέγγισή τους δεν πρέπει να γίνει δυϊστικά, αλλά διαλεκτικά με βάση την αρχή της ετερότητας. Η κρίση του συγχρόνου πολιτισμού δείχνει ότι πρέπει να ληφθούν μέτρα και να αναθεωρηθούν παλαιότερες απόψεις. Η συμβολή της Ορθόδοξης παράδοσης, της διαφοροποιημένης από τη Δυτικοευρωπαϊκή θεολογία, σ' αυτή την προσπάθεια είναι σημαντικότατη και μπορεί να γίνει με την ανάπτυξη μιας Ορθόδοξης θεολογικής κοσμολογίας, δηλαδή, μιας θεολογίας της φύσης. Η Ορθοδοξία είναι μεν άμοιρη των ευθυνών του Δυτικού πολιτισμού, αλλά αιφνιδιάστηκε από τις κοσμογονικές αλλαγές στη Δύση τους Νεωτέρους Χρόνους, δανείστηκε τη Δυτική προβληματική στα θέματα των σχέσεων πίστης και επιστήμης και δεν ανέπτυξε τη δική της κοσμολογία. Οι κοσμοθεωρητικές προϋποθέσεις της όμως είναι διαφορετικές. Στην Ανατολή, η έμφαση δίνεται στην οντολογική κατηγορία του προσώπου, δηλαδή, στην περσοναλιστική και υπαρ-

ξιακή θεολογία, ενώ στη Δύση επικρατεί η ουσιοκρατία και η φυσιοκρατία, από τις οποίες πηγάζει τελικά ο νομιναλισμός, η πρώτη εκδοχή του υλισμού, και στη συνέχεια, ο νεώτερος δυϊσμός, ο ατομικισμός και ο ωφελισμός. Στην Ανατολή ανθεί παράλληλα ο προσωποκρατικός ησυχασμός, ο οποίος μπορεί να προτείνει ένα νέο και δημιουργικό κοσμοείδωλο⁹¹. Αποτέλεσμα των διαφορών αυτών είναι ότι στην Ανατολή δεν επικράτησε το Δυτικό πολωτικό σχήμα με τις νεοπλατωνικές ρίζες “φυσικό - υπερφυσικό”, αλλά το διαλεκτικό σχήμα “κτιστό - άκτιστο”, το οποίο διαφοροποιεί μεν οντολογικά την πραγματικότητα, αλλά δεν την αντιπαράθετεί με πολωτικό τρόπο, συσχετίζοντας το άκτιστο με το κτιστό δημιουργικά και οργανικά σε μια κοινωνία (π.χ. διά μέσου της ενσάρκωσης του θείου, της αναγωγής του κτιστού σε άκτιστο). Συνέπεια της προϋπόθεσης αυτής είναι η θεώρηση της τεχνικής και της επιστήμης ως μέσα δοξολογικής αναφοράς του κτιστού στο άκτιστο, δηλαδή, στον Θεό. Επίσης, στην Ορθόδοξη Ανατολή δεν υπήρξε ποτέ κάποια σχιζοφρενική και δυϊστική αντίληψη περί πίστης και επιστήμης, γιατί και τα δύο είναι πολιτισμικά μορφώματα με κοινά ιστορικά στοιχεία και γιατί επιτελούν μαζί ευρύτατες κοινωνικές λειτουργίες⁹².

Ειδικά για την εξελικτική, ο Μπέγζος παραπέμπει στον Ματσούκα και στον Dobzhansky και υποστηρίζει ότι οι έννοιες “δημιουργία και εξέλιξη” δεν αλληλοαποκλείονται, αλλά αλληλοσυμπληρώνονται. Η πρώτη

ενέχει τη δεύτερη και η δεύτερη προϋποθέτει την πρώτη. Η δημιουργία του κόσμου εκ του μηδενός δεν αποκλείει την εξέλιξη, πράγμα που υποδηλώνει το “καλά λίαν” της Γενέσεως. Σύμφωνα η κτίση τείνει άλλωστε εσχολογικά προς την “Καινὴν Κτίσιν”⁹³. Κατά τον Μπέγζο, τα προβλήματα με τη Δαρβίνειο θεωρία οφείλονται βασικά στην πνευματική ιδιοτυπία της Δύσης, η οποία παραμένει ακόμη δέσμια στην πολωτική αντίθεση μεταξύ φυσικού και υπερφυσικού. Η δημιουργία περιορίζεται στον υπερφυσικό χώρο, ενώ η εξέλιξη στο φυσικό. Έτσι, η αντιπαράθεσή τους είναι αναπόφευκτη. Αντίθετα, στην Ορθόδοξη Ανατολή η διαλεκτική μεταξύ κτιστού και ακτίστου επιτρέπει μεγαλύτερη ευελιξία καθώς και κοινωνία μεταξύ των δύο, δηλαδή, ταυτόχρονη αποδοχή τόσο της δημιουργίας όσο και της εξέλιξης. Η εξελικτική είναι μία αξιόσεβαστη επιστημονική θεωρία και ένα αποδεκτό μοντέλο έρευνας, αλλά δεν πρέπει να εκφυλίζεται στην ιδεολογική κοσμοθεωρία του εξελικτισμού. Η θετική συνεισφορά της εξελικτικής, η οποία πιστοποιεί την ιστορικότητα της οργανικής φύσης, πρέπει να διαχωριστεί από τις ιδεολογικές της προεκτάσεις (π.χ. το νόμο του ισχυρότερου και την κοινωνική ζούγκλα). Τα προβλήματα με τη θρησκεία παρουσιάστηκαν, επειδή η χριστιανική θεολογία αιφνιδιάστηκε και δεν μπόρεσε να διακρίνει μεταξύ εξελικτικής και εξελικτισμού. Το αποτέλεσμα ήταν η εσφαλμένη πολεμική των θεολόγων εναντίον της εννοίας της εξέλιξης γενικά και χωρίς διακρίσεις⁹⁴.

Ένας ακόμη στοχαστής που έχει ερευνήσει επί μακρόν τις διαφορές μεταξύ Ανατολής και Δύσης και τις ποικίλες επιπτώσεις τους είναι ο Χρήστος Γιανναράς⁹⁵, ο οποίος προσπάθησε ταυτόχρονα να αρθρώσει έναν Ορθόδοξο λόγο για τις ανάγκες του συγχρόνου ανθρώπου με βάση τις νεώτερες επιστημονικές εξελίξεις. Ειδικά για το χώρο της ανθρωπολογίας και της εξελικτικής, ο Γιανναράς δεν έχει κανένα πρόβλημα να δεχθεί ακόμη και την καταγωγή του ανθρώπου από τον πίθηκο. Κάνοντας αναφορά στην πλάση του ανθρώπου κατ' εικόναν και καθ' ομοίωσιν του Θεού και στον τρόπο της ύπαρξής του ως προσώπου, η οποία καθορίζεται από το λογικό, το αυτεξούσιο και το αρχικό, ο Γιανναράς αρνείται να περιορίσει ορθολογικά την ύπαρξη και την προσωπικότητα του ανθρώπου στην απλή λειτουργία των κέντρων του εγκεφάλου με βάση τη βιοχημική τους σύσταση ή στη γενετική καταβολή του ανθρώπου, δηλαδή, στα χρωματοσώματα (DNA).

Αν υποστηριχθεί κάτι τέτοιο, τότε αυτό, κατά τη γνώμη του, συνιστά υπέρβαση των ορίων της βιοχημείας, η οποία με τις περιγραφικές επισημάνσεις της δεν μπορεί να εξηγήσει τη σύσταση της υποστατικής ετερότητας κάθε ανθρωπίνου προσώπου. Υπάρχουν άλλωστε παραδείγματα, όπου "ψυχογενείς" παραγοντες περιορίζουν ή αναστέλλουν σημαντικές βιολογικές λειτουργίες⁹⁶. Για την Εκκλησία, το σώμα και η ψυχή του ανθρώπου δεν είναι απλές οντότητες, αλλά ενέργειες της ανθρωπίνης φύσης, δηλαδή, οι τρόποι με τους οποίους ενε-

γείται το γεγονός της υπόστασης. Το είναι του ανθρώπου, δηλαδή, η υπόστασή του, δεν ταυτίζεται με το σώμα ή με την ψυχή του, αλλά ενεργείται, εκφράζεται και φανερώνεται με σωματικές και ψυχικές λειτουργίες. Για την Εκκλησία, ο άνθρωπος είναι προσωπική ύπαρξη, δηλαδή, εικόνα του Θεού με δυνατότητα απάντησης στην κλήση του και σχέσης μαζί του, είτε θετικής, είτε αρνητικής. Το γεγονός αυτό δεν επηρεάζεται από τυχόν ψυχοσωματικές λειτουργίες ή διάφορες επιστημονικές θεωρίες για την καταγωγή του ανθρώπου. «*Ἡ παρέμβαση τῆς κλήσεως τοῦ Θεοῦ συνιστᾷ τὸν ἄνθρωπο, γι' αὐτό καί ἡ Ἐκκλησία δέν θορυβεῖται, οὔτε προσβάλλεται ἡ ἀλήθειά της, ἂν ἡ ἐπιστήμη δεχθεῖ τὴν "ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν" καὶ ἀποδειχθεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατάγεται βιολογικά ἀπὸ τὸν πίθηκο. Ἡ διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν πίθηκο δέν βρίσκεται στὴν ποσοτικὴ διαφοροποίησιν τῆς ἀρτιότητος τῶν ψυχοσωματικῶν λειτουργιῶν, ἀλλὰ στὴν ποιοτικὴ διαφοροποίησιν. Στὸ γεγονός ὅτι μέ τις ψυχοσωματικὲς λειτουργίες τοῦ ὁ ἄνθρωπος "διαχειρίζεται" — εἴτε τὸ παραδέχεται εἴτε ὄχι — τὴν ὑπαρκτικὴν τοῦ ἀπάντησιν στὴν κλήσιν πού τοῦ ἀπευθύνει ὁ Θεός γιὰ τὴν ζωή. Ἡ βιβλικὴ εἰκόνα γιὰ τὴν πλάσιν τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἐμφύσησιν τῆς θείας πνοῆς στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο δηλώνει ὅχι ὅπως δὴποτε τὴν βιολογικὴν καταβολή, ἀλλὰ σίγουρα τὴν ἀρχή τῆς προσωπικῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ ταυτότητας καὶ ἐλευθερίας καὶ αὐτοδιαχείρισης. Ἄν αὐτὴ ἡ ἀρχὴ συνδυάζεται καὶ μέ τὴν*

βιολογική εμφάνιση του ανθρώπινου είδους ή αν παρεμβάλλεται σε κάποιο κρίκο της αλυσσιδωτής εξέλιξης των ειδών, ή αλήθεια της βιβλικής και έκκλησιαστικής ανθρωπολογίας δεν αλλάζει»⁹⁷.

Σ' ένα άλλο έργο του ο Γιανναράς έθιξε και από φιλοσοφική σκοπιά την εξελικτική συνολικά και τις δυνατότητές της για την κατανόηση του κόσμου και του ανθρώπου, επισημαίνοντας τα θετικά της στοιχεία, αλλά και τους περιορισμούς της. Ειδικά για τον άνθρωπο, η εξελικτική δεν μπορεί να εξηγήσει ικανοποιητικά το πέρασμα από τις εγκεφαλικές λειτουργίες των ζώων στις πνευματικές ικανότητες του ανθρώπου (π.χ. της ελευθερίας, του αυτοκαθορισμού της ανθρωπίνης ύπαρξης). Για άλλες λειτουργίες (π.χ. της μνήμης, της επικοινωνίας, των αισθημάτων), ίσως θα μπορούσε να βρεθεί κάποια αναλογία. Αλλά για την ελευθερία, την ενεργητική ετερότητα του ανθρώπου, τη φανταστική σύλληψη, την ερωτική σχέση, την ηθική συμπεριφορά, τη συμβολική ικανότητα και άλλα σχετικά οι εξελικτικές ερμηνείες, οι οποίες καθορίζουν την εξέλιξη των εμβίων όντων με βάση καθαρά ενδοκοσμικές, φυσιοκρατικές και υλικές συνθήκες (π.χ. τις ανάγκες προσαρμογής σε ομαδική συμβίωση, την ορμή της αυτοσυντήρησης) και με αναγωγή στις γενετικές προδιαγραφές του ανθρωπίνου εγκεφάλου, δεν αρκούν. Είναι εν πολλοίς γνωστό το "τι" συμβαίνει και το "πού" στον εγκέφαλο συντελούνται ορισμένες πνευματικές λειτουργίες, αλλά αγνοείται ακόμη το "πώς" γίνονται οι διαδικασίες

αυτές και μορφοποιείται το γεγονός της συνείδησης του ανθρώπου σε όλες της τις διαστάσεις και τις εκφάνσεις. Επιπλέον, η συμπτωματική γένεση της έμβιας ύλης και η αντιφατική συνεκδοχή εντελέχειας και τυχαιότητας στον καθορισμό των προϋποθέσεων της εξελικτικής διαδικασίας είναι μερικά από τα κενά που αυτή παρουσιάζει ως λογική ερμηνεία του κόσμου. Η εξελικτική, κατά τον Γιανναρά, έχει αναμφίβολα "λογικό τόπο", αλλά αυτός πρέπει να διαχωριστεί από την αξίωσή της να ερμηνεύσει οριστικά την εμφάνιση του ερωτήματος για το νόημα της ύπαρξης και του κόσμου⁹⁸.

Οι απόψεις αυτές από το χώρο της νεώτερης Ορθόδοξης θεολογίας είναι αναμφίβολα ενδιαφέρουσες και προκλητικές, όχι μόνο γιατί προσπαθούν να διαχωρίσουν την Ορθόδοξη Ανατολή από τη Δύση, αλλά και γιατί επιχειρούν να αρθρώσουν ένα σύγχρονο Ορθόδοξο λόγο απέναντι στις τεχνικές και επιστημονικές προόδους των Νεωτέρων Χρόνων, συμπεριλαμβανομένης και της εξελικτικής. Το βασικό ερώτημα που παραμένει είναι κατά πόσον οι αξιολογήσεις αυτές αντιπροσωπεύουν πιστά την ιστορική πραγματικότητα και κατά πόσον έχουν πρακτική χρησιμότητα σήμερα, όπως ισχυρίζονται οι εισηγητές τους. Για το λόγο αυτό, είναι χρήσιμο να γίνουν κάποιες παρατηρήσεις πάνω στις γενικότερες αυτές θεολογικές τάσεις στην Ελλάδα, ειδικότερα δε σε σχέση με τη νεώτερη επιστήμη και την εξελικτική.

Αρχικά, η αναφορά στην Ορθόδοξη Πατερική παράδοση αποτελεί

όντως μια σταθερά στην επιχειρηματολογία πολλών Ορθοδόξων θεολόγων σ' ένα πλήθος θεμάτων, θεολογικών και μη. Στην παρούσα συνάφεια μας ενδιαφέρει κυρίως η ενδεχόμενη συμβολή της στροφής αυτής στην παράδοση στη λύση διαφόρων συγχρόνων προβλημάτων. Στο σημείο αυτό υπεισέρχονται οι πρώτες δυσκολίες. Η εποχή των Πατέρων, είτε στο πρώιμο, είτε στο ύστερο Βυζάντιο, δεν κλήθηκε να αντιμετωπίσει τις νεώτερες προκλήσεις, όχι μόνο τις επιστημονικές, αλλά και τις γενικότερες κοινωνικές. Πέρα από κάποιες ομοιότητες και αναλογίες μεταξύ τους, ο τρόπος και οι κατηγορίες σκέψης των Πατέρων και των ανθρώπων της τότε εποχής γενικά διαφέρουν σε πολλά σημεία από την εξέλιξη και τη δομή της ανθρώπινης σκέψης τους Νεωτέρους Χρόνους. Το πεδίο της γνώσης ήταν τότε σαφώς πιο ενοποιημένο και δεν υπήρχαν έντονες αντιπαράθεσεις μεταξύ θρησκείας και επιστήμης. Αναμφίβολα, παρατηρούνται ποικίλες αντιρρήσεις (π.χ. από την πλευρά των Εθνικών) για διάφορες χριστιανικές απόψεις. Αλλά η θεσμοποίηση του Χριστιανισμού, η συνύφανσή του με τη Βυζαντινή πολιτική ιδεολογία και η στενή συνεργασία του με τον κρατικό μηχανισμό δεν επέτρεπαν την αυτόνομη παρουσία και την ευρύτερη επίδραση των τυχόν διαφωνούντων. Μέσα σ' αυτό το τελείως διαφορετικό από σήμερα κλίμα, η θρησκεία διατηρούσε σαφώς την υπεροχή της έναντι της επιστήμης και με δικά της κριτήρια καθόριζε τη σχέση τους και την επιλεκτική χρήση επιστημονικών από-

ψεων για θεολογικούς σκοπούς, συνήθως δε όσων θεωρούνταν ακίνδυνες για τη Θεία Αποκάλυψη. Στο Βυζάντιο δεν υπήρχαν οι σύγχρονες έντονες προκλήσεις για τη θρησκεία από την πλευρά μιας αυτονομημένης επιστήμης, αφού οι προϋποθέσεις τότε ήταν σαφώς διαφορετικές⁹⁹. Επομένως, οι απόψεις των Πατέρων καθώς και η ιδιάζουσα μέθοδός τους, όσο ενδιαφέρουσες και γόνιμες και αν είναι, δεν αποτελούν *ad hoc* λύσεις σε σύγχρονα προβλήματα αναφορικά με την επιστήμη. Επιπλέον, η αναζήτηση τέτοιων λύσεων στην Πατερική παράδοση ουσιαστικά καταλήγει στην προβολή συγχρόνων απόψεων στο παρελθόν και σε διασμό της ίδιας της Πατερικής σκέψης. Είναι, φέρ' ειπείν, υπερβολικό να αναζητείται κάτι παρόμοιο με το DNA σε Πατερικά κείμενα. Πέρα από το γεγονός ότι εγκλωβίζεται η θρησκεία σε συγκεκριμένα επιστημονικά πλαίσια¹⁰⁰, τα οποία ενδέχεται να αλλάξουν κάποτε στο μέλλον, καταβάλλεται παράλληλα τεράστια προσπάθεια να συγκριθούν και να συσχετιστούν τα ανόμοια. Παραδείγματος χάριν, ο Μ. Βασίλειος και ο Γρηγόριος Νύσσης σαφώς υπονοούν κάποια μορφή εξέλιξης στον κόσμο στα προαναφερθέντα χωρία τους. Αυτό δεν είναι ιδιαίτερα αξιοθαύμαστο ή περίεργο, γιατί η εξέλιξη ως έννοια αποτελεί μια βασική χριστιανική κατηγορία σε πλείστα όσα επίπεδα (π.χ. ως διαδικασία τελείωσης του πιστού στην πορεία προς τη θέωση). Οι παραπάνω Πατέρες δεν είχαν σαφώς στη σκέψη τους κάποια μορφή σύγχρονης εξελικτικής θεωρίας· μάλιστα δε, δεν είχαν καν την

ανάγκη ή το σκοπό να κάνουν κάτι τέτοιο, αφού η όλη προβληματική δεν τους απασχολούσε τότε. Προς τι λοιπόν να συσχετίζεται η σύγχρονη γνώση με κείμενα που συντάχθηκαν πριν από αρκετές εκατοντάδες χρόνια και να αναζητούνται σύγχρονες απόψεις σε έργα του παρελθόντος¹⁰¹;

Η απάντηση στο ερώτημα αυτό αποκαλύπτει και άλλες πτυχές αναφορικά με τις αφετηρίες των παραπάνω τάσεων. Αν η στροφή αυτή στο παρελθόν γινόταν για λόγους απλώς ιστορικούς (π.χ. την έρευνα της ιστορίας της ιδέας της εξέλιξης), τότε θα ήταν κάτι διαφορετικό. Το ίδιο θα μπορούσε κάλλιστα να γίνει όχι μόνο για την Πατερική παράδοση, αλλά και για αρχαιοελληνικά κείμενα και πολιτισμικές παραδόσεις άλλων λαών. Στην περίπτωση μας όμως η στροφή αυτή στο παρελθόν δεν έχει τέτοιο ιστορικό, αλλά κανονιστικό χαρακτήρα. Με άλλα λόγια, αξιολογεί και κρίνει το παρόν και το μέλλον με συνεχή αναφορά στο παρελθόν, το οποίο — συγκεκριμένα εδώ η Πατερική παράδοση — ανάγεται σε ύψιστο και απόλυτο κριτήριο αξιολόγησης του συγχρόνου τρόπου ζωής και σκέψης¹⁰². Η αναζήτηση αυτή στο παρελθόν αποσκοπεί στην ανακάλυψη μιας ιδανικής και απωλεσθείσας Ορθοδοξίας και ελληνικής ταυτότητας καθώς και ενός επακολούθου τρόπου ζωής και θέασης του κόσμου. Η θεμελιώδης αυτή τάση χαρακτηρίζει σε σημαντικότερο βαθμό ολόκληρη τη νεώτερη Ορθόδοξη θεολογία, άσχετα αν εκφράζεται συχνά με διαφορετικές μορφές (όπως π.χ. στην προηγούμενη κατηγορία συσχέ-

τισης της εξελικτικής με την Ορθόδοξια). Πρέπει να τονιστεί επίσης ότι η τάση αυτή είναι γενικευμένη και δεν αναφέρεται μόνο σε επιστημονικά θέματα. Η αντιμετώπιση συγχρόνων προβλημάτων κάθε είδους γίνεται συνήθως με μία παρόμοια στροφή στο εξιδανικευμένο παρελθόν, στο οποίο αναζητούνται ιδέες και λύσεις για το παρόν. Κοινωνιολογικά, το φαινόμενο αυτό δείχνει τις ευρύτατες κοινωνικές επιπτώσεις της σημασίας της παράδοσης στην Ορθόδοξη Εκκλησία.

Πέραν τούτων, η στροφή αυτή στο παρελθόν αποκαλύπτει και το "σύνδρομο του σωτήρα", το οποίο χαρακτηρίζει εν πολλοίς την Ορθόδοξη θεολογία στη σχέση της με τη Δύση. Ο Δυτικός πολιτισμός παρουσιάζεται ως πρόξενος πολλών συγχρόνων προβλημάτων, ενώ η Ορθόδοξη Ανατολή θεωρείται άμοιρη οποιωνδήποτε ευθυνών, αμέτοχη στις διαδικασίες αυτές στη Δύση και ικανή να προσφέρει λύσεις με βάση τη γνήσια Πατερική της παράδοση. Η εξέλιξη της Δύσης τους Νεωτέρους Χρόνους θεωρείται στην ουσία ως πορεία έκπτωσης από την αυθεντικότερη παράδοση της Βυζαντινής Ανατολής, την οποία άλλωστε διέστρεψε και παραμόρφωσε σταδιακά μετά το 14ο αιώνα. Έτσι, η ανάδυση του Δυτικού πολιτισμού και η παγκόσμια διαμορφωτική του επίδραση κατανοούνται μέσα από μια κατ'εξοχήν αρνητική προοπτική. Στο υπόβαθρο των απόψεων αυτών υποβάσκει η πεποίθηση περί της ανωτερότητας της Ανατολής ως μοναδικής διεξόδου έναντι της Δύσης, παρά τα φαινomenικά επιτεύγματα της τελευταίας. Στο

επιστημονικό επίπεδο δε, πιστεύεται ότι η σύγκρουση επιστήμης και θρησκείας είναι φαινόμενο για το οποίο ο Δυτικός χριστιανικός κόσμος φέρει αποκλειστική ευθύνη. Η Ορθόδοξη Ανατολή παρέμεινε αμέτοχη στις έριδες αυτές, αλλά επηρεάστηκε στη συνέχεια και λησμόνησε την παράδοσή της με αποτέλεσμα να “εκδυτικοποιηθεί” στον τομέα αυτό. Υποστηρίζεται δε ότι, αν η ανάδυση της νεώτερης επιστήμης είχε συμβεί στην Ορθόδοξη Ανατολή και επικρατούσαν οι προϋποθέσεις της γνήσιας Πατερικής παράδοσης, η νέα γνώση (π.χ. το Κοπερνίκαιο κοσμοείδωλο, η εξελικτική) θα είχε γίνει ομαλά δεκτή από την Εκκλησία χωρίς αντιδράσεις και συγκρούσεις. Έτσι, όσα προβλήματα παρουσιάστηκαν στο χώρο αυτό στην Ορθόδοξη Ανατολή, οφείλονται βασικά σε εξωτερικές Δυτικές επιδράσεις, οι οποίες υφίστανται μέχρι σήμερα και εξακολουθούν να αποπροσανατολίζουν τον Ορθόδοξο κόσμο.

Κατά τη γνώμη μας όμως, οι παραπάνω αφετηρίες ήκιστα μπορούν να αποτελέσουν γόνιμη βάση για συζήτηση σχετικά με την ανάδυση του Δυτικού πολιτισμού και των συνεπειών του. Είναι επισφαλές να ξεκινά κανείς από την “κακή Δύση” και να τη θεωρεί μοναδική πηγή όλων των προβλημάτων, αντιπαραθέτοντάς την με μια φαντασιακή αντίληψη, για την “καλή Ανατολή” σαν τη μοναδική λύση όλων των προβλημάτων. Επίσης, δεν μπορεί να θεωρείται ότι οποιοδήποτε πρόβλημα παρουσιάστηκε στην Ανατολή, οφείλεται κυρίως σε Δυτικές επιδράσεις. Πρόκειται για συνη-

θισμένες και επαναλαμβανόμενες *ad pauseam* σήμερα απόψεις. Αναμφίβολα, ο Δυτικός πολιτισμός δημιούργησε πολλά προβλήματα, τα οποία υφίστανται μέχρι σήμερα και κανείς δεν αρνείται. Αλλά παράλληλα κανείς δεν παραγνωρίζει τα πλείστα όσα θετικά στοιχεία του πολιτισμού αυτού, ο οποίος άλλωστε αποτελεί ένα ευρύτερο σύνολο με τα υπέρ και τα κατά του. Το ίδιο εξάλλου χαρακτηρίζει όλα τα πολιτισμικά μορφώματα. Η οποιαδήποτε πρόοδος και εξέλιξη στις ανθρώπινες κοινωνίες παρουσιάζει αναγκαστικά πάντα δύο πλευρές σαν τα δύο αντιθετικά πρόσωπα του ρωμαϊκού θεού Ιανού. Κατά παρόμοιο τρόπο, το Βυζάντιο δεν πρέπει να θεωρηθεί ιδανική κοινωνία χωρίς προβλήματα και συγκρούσεις κάθε είδους. Η εξιδανίκευση αυτή του παρελθόντος και η θεώρηση της πορείας της ανθρώπινης ιστορίας ως έκπτωσης από μία αρχέγονη γνησιότερη κατάσταση — φαινόμενα που έχουν σαφείς χριστιανικές καταβολές — δεν οδηγούν σε ακριβείς εκτιμήσεις των κοινωνικών εξελίξεων. Παραδείγματος χάριν, η νεώτερη επιστήμη προήλθε από τη Δύση με όλα τα ενδεχόμενα θετικά και αρνητικά της σημεία. Δεν προήλθε όμως από την παράδοση της Βυζαντινής Ανατολής, όπου επικρατούσε μεγαλύτερη αρμονία και ενότητα στο πεδίο της γνώσης· πιθανότατα δε, κάτι τέτοιο δεν θα συνέβαινε εκεί ούτε στο μέλλον. Το ερώτημα όμως είναι το ακόλουθο: Άραγε θα ήταν προτιμότερο να είχε διατηρηθεί η παλαιότερη παράδοση ενότητας θρησκείας και επιστήμης καθώς και συντήρησης της

παρωχημένης γνώσης, η οποία δεν θα οδηγούσε σε κάποια ριζική αλλαγή στο μέλλον; Ή μάλλον ήταν προτιμότερο που επικράτησαν τελικά οι διασπαστικές τάσεις στη Δύση και μέσα από ποικίλες διαδικασίες και παράγοντες οδήγησαν τελικά στην Επιστημονική Επανάσταση, της οποίας οι καρποί, τόσο οι θετικοί όσο και οι αρνητικοί, δρέπονται μέχρι σήμερα; Η οποιαδήποτε απάντηση στα ερωτήματα αυτά δεν επηρεάζει τις κοινωνικές εξελίξεις, οι οποίες ακολουθούν τους δικούς τους "νόμους" πέραν του καλού και του κακού. Όμως, αν επικρατούσε το Βυζαντινό μοντέλο επιστημονικής έρευνας, δεν θα γινόταν πιθανότατα το πέρασμα στο Κοπερνίκαιο κοσμολόγιο, ούτε θα συνέβαινε κάποια Επιστημονική Επανάσταση. Θα ήταν όμως καλύτερο να ζούσαν οι άνθρωποι και να αυτοπροσδιορίζονταν ακόμη στα πλαίσια ενός κλειστού και στατικού γεωκεντρικού κοσμολογίου, το οποίο θα ήταν επιστημονικά εσφαλμένο; Με βάση τα παραπάνω, οι νεώτερες επιστημονικές εξελίξεις που διαμορφώθηκαν στη Δύση, παρόλες τις τυχόν ατέλειες και τις ποικίλες επιπτώσεις τους, πρέπει να κριθούν σαφώς από θετική σκοπιά στην (ατέρμονη) προσπάθεια του ανθρώπου να γνωρίσει τον εαυτό του, τη γη και το σύμπαν.

Από την άλλη πλευρά, οι προτεινόμενες λύσεις στις σχέσεις θρησκείας και επιστήμης με αναφορά στην Πατερική παράδοση, παρότι ενδιαφέρουσες, είναι στην ουσία ουτοπικές. Όπως ελέχθη, οι Πατέρες ζούσαν σε άλλη εποχή, η οποία δεν χαρακτηριζόταν από έντονες αντιπαραθέσεις μεταξύ

θρησκείας και επιστήμης και η οποία δεν διακρινόταν από διασπαστικές τάσεις στο πεδίο του επιστητού. Η κατάσταση όμως είναι τελείως διαφορετική σήμερα. Βέβαια, η παλαιότερη έντονη σύγκρουση θρησκείας και επιστήμης έχει παραχωρήσει τη θέση της σε διαλλακτικότερες και συμβιβαστικότερες τοποθετήσεις. Παράλληλα, υπάρχουν πολλοί που προτείνουν διάφορες ολιστικές και συμπληρωματικές θεωρήσεις θρησκείας και επιστήμης με σκοπό την υπέρβαση των παλαιότερων πολώσεων¹⁰³. Εν τούτοις, αυτό δεν σημαίνει ότι οι διαφορές και οι αντιθέσεις μεταξύ τους έχουν υπερβληθεί οριστικά, γιατί αυτές παρατηρούνται σ' ένα πλήθος επιπέδων. Λόγου χάριν, ο τρόπος με τον οποίο έχει δομηθεί η σύγχρονη επιστήμη και η γνωσιολογία της συνεχίζει να έχει δυσκολίες με θρησκευτικούς χώρους (π.χ. με το υπερφυσικό, τη μεταφυσική, την ύπαρξη ενός νοητού κόσμου). Η θεολογία συνεχίζει μεν να διδάσκεται στα πανεπιστήμια, αλλά παράλληλα έχει αναπτυχθεί και η θρησκευτολογία ως ανεξάρτητη εμπειρική έρευνα του θρησκευτικού φαινομένου, αυστηρά μέσα στις ενδοκοσμικές του διαστάσεις. Επομένως, φαίνεται απίθανο να βρεθούν άμεσες λύσεις στις δυσχέρειες αυτές και δη μοντέλα σκέψης παλαιότερων εποχών για να ξεπεραστεί η πόλωση μεταξύ θρησκείας και επιστήμης σήμερα. Το προαναφερθέν Ορθόδοξο μοντέλο "κτιστό - άκτιστο", παρότι είναι λιγότερο πολωτικό από το σχήμα "φυσικό - υπερφυσικό", δεν μπορεί επίσης να γίνει δεκτό από τη σύγχρονη επιστήμη. Η έννοια του

ακτίστου είναι γι' αυτήν χωρίς περιεχόμενο και παραμένει ακατανόητη και ουσιαστικά μεταφυσική. Έπειτα, στην έννοια του κτιστού, η Ορθόδοξη θεολογία περιλαμβάνει τόσο τον αισθητό όσο και το νοητό κόσμο (π.χ. αγγέλους, ουράνιες και σατανικές δυνάμεις). Ο τελευταίος φυσικά παρουσιάζει πάλι προβλήματα αποδοχής από τον επιστημονικό χώρο. Τέλος, ο τρόπος δόμησης της Ορθόδοξης θεολογικής γνωσιολογίας¹⁰⁴ διαφέρει σημαντικά απ' αυτόν της σύγχρονης επιστήμης και ευλόγως δεν γίνεται αποδεκτός. Και αυτό παρά το γεγονός ότι ορισμένοι κάνουν λόγο σήμερα για την Ορθόδοξη θεολογία ως εμπειρική επιστήμη, όπως και οι θετικές επιστήμες, σε αντιδιαστολή με τη Δυτική θεωρητική (speculative) θεολογική παράδοση¹⁰⁵. Με άλλα λόγια, το όλο πρόβλημα των διαφορών μεταξύ θρησκείας και επιστήμης συνεχίζει να υφίσταται και δεν αίρεται με αναφορές σ' ένα παρελθόν, στο οποίο επικρατούσαν άλλες κατηγορίες σκέψης και προϋποθέσεις γνώσης. Επιπλέον, το μοντέλο "κτιστό - άκτιστο" δεν ήταν το μόνο με το οποίο οι Πατέρες προσέγγιζαν, αξιολογούσαν και χρησιμοποιούσαν την επιστημονική γνώση της εποχής τους. Είναι γνωστό ότι αντλούσαν επιστημονικές πληροφορίες και από την ίδια την Αγία Γραφή, την οποία στο σύνολό της ουδέποτε αμφισβητούσαν¹⁰⁶.

Το γεγονός επιπλέον ότι τα έντονα προβλήματα μεταξύ θρησκείας και επιστήμης παρουσιάστηκαν στη Δύση, δεν σημαίνει ότι άφησαν τελείως ανεπηρέαστη και άθικτη την Ορθόδοξη Ανατολή. Αναμφίβολα, οι ιδιότητες

θρησκευτικές και φιλοσοφικές προϋποθέσεις της Δύσης καθώς και η σύγκλιση εκεί πολλών άλλων παραμέτρων κατά την ιστορική της ανέλιξη συνέβαλλαν στη σταδιακή κριτική και αποδόμηση της μεταφυσικής της¹⁰⁷ και στην εμφάνιση των νεωτέρων αντιχριστιανικών και αντιθρησκευτικών ρευμάτων, ιδίως την περίοδο του Διαφωτισμού και το 19ο αιώνα. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι οι επιπτώσεις των Δυτικών αυτών εξελίξεων περιορίστηκαν μόνο στα αρχικά γεωγραφικά τους πλαίσια. Αντιθέτως, αργότερα επεκτάθηκαν τόσο στην Ορθόδοξη Ανατολή όσο και σε άλλα πολιτισμικά συμπλέγματα, όπου άσκησαν καταλυτικές επιδράσεις. Τα προβλήματα στις σχέσεις θρησκείας και επιστήμης γενικεύτηκαν και οι αντιθρησκευτικές τάσεις κάθε είδους εμφανίστηκαν με διαφορετική συχνότητα σε πολλές περιοχές του κόσμου. Η παγκοσμιοποίηση αυτή των αρχικά Δυτικών εξελίξεων επηρέασε φυσικά την Ορθόδοξη Ανατολή και δημιούργησε και εδώ, κυρίως από το 18ο αιώνα και μετά, σημαντικές έριδες και συγκρούσεις, παρότι αυτές ήταν σαφώς διαφοροποιημένες από τις αντίστοιχες Δυτικές. Όπως ήταν φυσικό, η παλαιότερη Βυζαντινή παράδοση στον τομέα των επιστημών μεταβλήθηκε ριζικά και εγκαταλήφθηκε στη συνέχεια¹⁰⁸. Αλλά τα προβλήματα μεταξύ Ορθοδοξίας και νεώτερης επιστήμης δεν οφείλονται αποκλειστικά και μόνο σε Δυτικές επιδράσεις, αλλά και σε καταβολές του ίδιου του Ορθόδοξου παρελθόντος. Επομένως, είναι αβάσιμο να πιστεύει κανείς ότι

η Ορθόδοξη Ανατολή γενικά, αν είχε διατηρηθεί η Πατερική παράδοση ανόθευτη από τη Δύση μετά την πτώση του Βυζαντίου, θα δεχόταν χωρίς ιδιαίτερες δυσκολίες την αλλαγή του γεωκεντρικού κοσμοειδώλου¹⁰⁹. Είναι επίσης ανεδαφικό να πιστεύεται ότι η τυχόν επικράτηση της Πατερικής παράδοσης θα καθιστούσε δυνατή και την ομαλή αποδοχή της εξελικτικής και των απόψεών της περί της καταγωγής του ανθρώπου. Τέτοιες υποθετικές εκτιμήσεις συγχέουν το επιθυμητό με το πραγματικό και προβάλλουν σύγχρονες διεκδικήσεις και ανάγκες στο παρελθόν με σκοπό την ισχυρότερη νομιμοποίησή τους. Είναι όμως γνωστό ότι στην ανάδυση της νεώτερης επιστήμης δεν αντέδρασε μόνο ο Δυτικός Χριστιανισμός, αλλά και η Ορθόδοξη Ανατολή καθώς και άλλα πολιτισμικά μορφώματα. Πέρα δε από τις οποιεσδήποτε ομοιότητες και συσχετίσεις, υπήρχαν σε κάθε περίπτωση ειδικά αίτια που υπαγόρευαν μια τέτοια στάση και οδήγησαν σε αντιπαραθέσεις με την επιστήμη.

Η ουτοπικότητα της προαναφερθείσας στροφής στο Πατερικό παρελθόν για την άντληση λύσεων σε σύγχρονα προβλήματα και θέματα φαίνεται επίσης και από την εξέταση της ιστορικής πορείας των Νεωτέρων Χρόνων και των ακολούθων κοινωνικών αλλαγών. Η κατάτμηση του κόσμου, η διάσπαση της υπαρκτικής ενότητας του ανθρώπου και η διάσταση μεταξύ πίστης και γνώσης, ασχέτως από την αξιολόγησή τους, ήταν αναπόφευκτες συνέπειες της συνεχούς κοινωνικής διαφοροποίησης και εξέλι-

ξης, του πιο βασικού “νόμου” στην ιστορία των ανθρωπίνων κοινωνιών. Αυτό σημαίνει, μεταξύ των άλλων, ότι δεν μπορεί ουσιαστικά να επιστρέψει, ο σύγχρονος κόσμος σε μορφές κοινωνικής οργάνωσης και σκέψης του παρελθόντος. Απλώς μπορεί να αντλήσει από εκεί διάφορα στοιχεία και ιδέες. Το σημαντικό εν προκειμένω είναι ότι το συλλογικό φαντασιακό της κοινωνίας μεταβάλλεται και η ауτούσια επιστροφή σε παρελθούσες καταστάσεις είναι αδύνατη. Οι προαναφερθείσες προτάσεις ορισμένων Ορθοδόξων για την ενεργοποίηση του Πατερικού παρελθόντος, όχι μόνο στο θέμα της εξελικτικής, αλλά και για την επανέγερση της απωλεσθείσας καθολικότητας του ανθρώπου, εκφράζουν μία τάση, η οποία έχει διατυπωθεί συχνά με διάφορες μορφές. Συγκεκριμένα, υπάρχουν και άλλες ολιστικές προσπάθειες θεώρησης της σύγχρονης επιστήμης και του ανθρώπου, βασισμένες σε άλλες θρησκευτικές και πολιτισμικές παραδόσεις (π.χ. των Fritjof Capra, David Bohm και Seyyed Hossein Nasr). Δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς τη γονιμότητα των προσπαθειών αυτών για ένα νέο Humanismus και για την υπέρβαση της αποσπασματικότητας του σύγχρονου κόσμου και της ανθρώπινης ύπαρξης. Το ερώτημα όμως είναι κατά πόσον μια τέτοια νέα συνολική θεώρηση είναι δυνατή στις μέρες μας ή στο μέλλον, δεδομένου ότι οι σχετικοί δείκτες δεν είναι ιδιαίτερα ενθαρρυντικοί.

Επιπλέον πρέπει να σημειωθεί ότι στους παραπάνω Ορθοδόξους επικριτές της Δύσης παρατηρείται μια ακό-

μη ανακολουθία. Ενώ απολαμβάνουν σήμερα αδιαμαρτύρητα τα πασης φύσεως επιτεύγματα του Δυτικού πολιτισμού, απορρίπτουν το πνεύμα που τον διέπει και το κλίμα μέσα στο οποίο αυτός ανδρώθηκε. Επιδιώκουν να κρατήσουν την οποιαδήποτε πρόοδο — σύμφωνα με τα κριτήριά τους — συντελέστηκε στη Δύση, αλλά παράλληλα προσπαθούν να “εξανατολίσουν” τη Δύση με βάση την Ορθόδοξη παράδοση. Κάτι τέτοιο όμως είναι αδύνατο και αυτόχρονα ουτοπικό, γιατί πρόκειται για απόπειρα διαχωρισμού πραγμάτων που δεν χωρίζονται, ούτε διακρίνονται μεταξύ τους. Η Δύση εξελίχθηκε συνολικά ως ενότητα τους Νεωτέρους Χρόνους και έτσι πρέπει να γίνεται η θεώρησή της. Επομένως, δεν μπορεί να επιλέγονται μόνο κάποια θετικά Δυτικά στοιχεία και ταυτόχρονα να απορρίπτονται συλλήβδην οι προϋποθέσεις και το όλο κλίμα που τα γέννησαν και τα διαμόρφωσαν. Δεν πρόκειται εδώ απλώς για ένα φαινόμενο διαπολιτισμικών επαφών και αλληλεπιδράσεων, αλλά για την ουσιαστική αντιπαράθεση δύο κόσμων, της Ανατολής και της Δύσης, και τον καθορισμό της υπεροχής του ενός έναντι του άλλου. Οι προσπάθειες αυτές στον Ορθόδοξο ελληνικό χώρο όμως υποκρύπτουν συχνά άλλα κίνητρα, όπως π.χ. την αναπλήρωση μορφών πολιτιστικής και κοινωνικής καθυστέρησης ή υπαρξιακών κενών αναφορικά με τη νεοελληνική ταυτότητα. Το πρόβλημα όμως δεν βρίσκεται αυτό καθαυτό στη σύγκριση Ανατολής και Δύσης, αλλά στον τρόπο με τον οποίο αυτή θα γίνει. Αν εργαστεί κανείς στην

παράδοση του M. Weber ή του R. Needham, τότε σαφώς δεν υπάρχει πρόβλημα, άσχετα από την ποιότητα των αποτελεσμάτων της σύγκρισης. Αν όμως επιχειρηθεί διά μέσου της σύγκρισης αυτής η κατοχύρωση της ανωτερότητας της Ανατολής και η προσφορά λύσεων στην πεπτωκυία Δύση, η οποία εξέπεσε από την Ορθόδοξη αυθεντικότητα και το ήθος, τότε σαφώς τα κριτήρια είναι διαφορετικά και τα αποτελέσματα της σύγκρισης αρκούντως αμφισβητέα. Η Ορθόδοξη προοπτική αυτή διαφέρει ριζικά από τη γενικότερη θετική εκτίμηση του Δυτικού Πολιτισμού, της εξόδου από το Μεσαίωνα και της πορείας προς τους Νεωτέρους Χρόνους. Η οξεία συχνά κριτική στο Δυτικό πολιτισμό και μάλιστα εκ των ένδον (π.χ. η κριτική θεωρία της κοινωνίας από τη “Σχολή της Φραγκφούρτης”, οι απόψεις των K. Popper, K. Καστοριάδη, P. Feyerabend) δεν αποσκοπεί στην καθολική του αναίρεση και στην επιστροφή σε κάποια προηγούμενη ιδανική κατάσταση, αλλά στην επισήμανση ορισμένων ατελειών, λαθών και προβληματικών επιπτώσεων του (π.χ. του Δυτικού Rationalismus) με σκοπό την καλύτερη μελλοντική του εξέλιξη. Με άλλα λόγια, η κατεύθυνση είναι προς τα μπροστά και όχι προς τα πίσω. Η κριτική όμως αυτή δεν σχετίζεται φυσικά με την προαναφερθείσα αρνητική αξιολόγηση της Δύσης από πολλούς Ορθοδόξους, οι οποίοι θεωρούν την πορεία της τους Νεωτέρους Χρόνους ως παρακμή από την ιδανικότερη και αυθεντικότερη Βυζαντινή παράδοση. Από την άλλη

πλευρά, η εμμονή ανάμεσα σε διαφόρους Ορθοδόξους κύκλους σήμερα να αναζητούνται τα στοιχεία της διαφοροποίησης του νεωτέρου Ελληνισμού κυρίως από τη Δύση, αλλά και από άλλους πολιτισμούς, έχει μεταβληθεί στην ουσία σε μία αντιπαράθεση ποικίλων αντικρουομένων απόψεων και διαμετρικά αντιθέτων υποκειμενικών εκτιμήσεων. Το γεγονός αυτό και μόνο δείχνει τη σαθρότητα των επιλεγόμενων κριτηρίων, τις *ad libitum* αξιολογήσεις και την ιδεολογικοποίηση των αναμφίβολα υφισταμένων διαφορών μεταξύ Ανατολής και Δύσης.

Τέλος, αναφορικά με τους προαναφερθέντες περιορισμούς της εξελικτικής για την κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης, οι οποίοι επαναλαμβάνονται συχνά¹¹⁰, δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς το βάσιμο του επιχειρήματος. Όντως η εξελικτική προσφέρει μεν αρκετά για τη γνώση της εξέλιξης του ανθρώπου, δεν μπορεί όμως να δώσει ακόμη κάποια πειστική εξήγηση για την ψυχοπνευματική του ανέλιξη καθώς και τις ανώτερες πνευματικές του λειτουργίες. Το ίδιο συμβαίνει και με άλλους συναφείς χώρους (π.χ. τις *cognitive sciences*). Οι περιορισμοί αυτοί αντανακλούν κάπως και τους ενδεχόμενους περιορισμούς της ίδιας της επιστήμης στην προσπάθειά της να κατανοήσει τον κόσμο και τον άνθρωπο. Εν τούτοις, τίποτε δεν μπορεί να αποκλειστεί στο μέλλον. Επομένως,

είναι επισφαλές να προκαθορίζονται οι μελλοντικές εξελίξεις, οι οποίες σίγουρα ενδέχεται να είναι εκπληκτικές, αν αναλογιστεί κανείς μάλιστα την εκθετική πρόοδο της γνώσης και της τεχνικής στον αιώνα μας. Η παρατήρηση αυτή γίνεται χωρίς να υποστηρίζεται η παλαιότερη μυθολογία σχετικά με την παντοδυναμία της επιστήμης και των μελλοντικών δυνατοτήτων της. Από θεολογική σκοπιά δε, θα ήταν επικίνδυνο να χρησιμοποιηθούν ξανά οι υπάρχοντες και αναμφισβήτητοι περιορισμοί της εξελικτικής με τη μορφή του παλαιού επιχειρήματος της χριστιανικής απολογητικής για τον "Θεό των κενών" (*God of the gaps*). Το εισέτι άγνωστο και ανεξήγητο ετοποθετείτο στη σφαίρα του θείου και πέραν των ορίων της επιστήμης με σκοπό να τεθούν κάποιοι φραγμοί στην ταχύτατη ανάπτυξή της και στην απομάγευση του κόσμου. Όταν όμως το άγνωστο φωτιζόταν αρκετά στη συνέχεια και αποβαλλόταν πλέον το θείο πέπλο του, τότε τα προβλήματα για την απολογητική ήταν πολύ μεγαλύτερα και δυσχερέστερα. Επομένως, θα αποτελούσε λάθος να επιχειρηθεί ξανά κάτι τέτοιο σχετικά με τις δυνατότητες και τους εισέτι περιορισμούς της εξελικτικής και των λοιπών συναφών επιστημονικών χώρων, των οποίων τα μελλοντικά επιτεύγματα ίσως να είναι, με τα σημερινά μέτρα και σταθμά, ασύλληπτα.

IV

Υπάρχει τέλος και μια τρίτη μορφή συσχέτισης της εξελικτικής με την Ορθοδοξία, η οποία είναι σαφώς πιο ουδέτερη από τις δύο προηγούμενες και δεν επιδιώκει να προσφέρει λύσεις στα ποικίλα σύγχρονα διλήμματα. Το βασικό χαρακτηριστικό της είναι η διαπίστωση ότι το βιβλικό κείμενο και η σύγχρονη επιστήμη είναι δύο διαφορετικά πράγματα, τα οποία έχουν εντελώς ξεχωριστές προϋποθέσεις και σκοποθεσίες. Επομένως, κάθε απόπειρα απολύτου συμβιβασμού μεταξύ τους είναι καταδικασμένη να αποτύχει. Εν τούτοις, είναι δυνατό να υπάρξει κάποια γενική συσχέτισή τους καθώς και η συμπληρωματική τους θεώρηση χωρίς αποδεικτικές και απολογητικές τάσεις. Η προοπτική αυτή αποκλείει φυσικά την τοποθέτηση θρησκευτικών εμποδίων στην εξέλιξη και στην πρόοδο της επιστήμης. Από την άλλη πλευρά όμως, τονίζεται ότι ο σύγχρονος άνθρωπος πρέπει να δείξει κατανόηση για τα βιβλικά κείμενα, τα οποία γράφθηκαν πριν από κάποιες χιλιάδες χρόνια.

Την τάση αυτή εκφράζει ο ομότιμος καθηγητής της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών Σάββας Αγουρίδης σε μια σχετικά πρόσφατη ανάλυση των πρώτων ένδεκα κεφαλαίων της Γενέσεως. Βασικός άξονάς του είναι η κατανόηση των βιβλικών διηγήσεων ως μύθων. Ο μύθος εδώ δεν κατανοείται με τη συνήθη έννοια του παραμυθιού και της αχαλίνωτης φαντασίας, αλλά αποτελεί το συνολικό και συλλογικό τρόπο

αντίληψης και έκφρασης της πραγματικότητας, με τον οποίο οι τότε άνθρωποι στην Εγγύς Ανατολή εξέφραζαν τις απόψεις, τις αλήθειες και τις εικόνες τους. Φυσικά, ο παραδοσιακός αυτός τρόπος του σκέπτεσθαι και του εκφράζεσθαι που επικρατούσε την εποχή εκείνη, δεν μπορεί να μεταφερθεί αυτούσια στο παρόν. Αυτό που χρειάζεται να γίνει επομένως είναι ο διαχωρισμός μεταξύ του μυθικού περιβλήματος και του υποκρυπτούμενου πυρήνα του μηνύματος στο βιβλικό κείμενο. Στις δύο διηγήσεις περί δημιουργίας βρίσκονται σχετικά μυθολογικά στοιχεία και από τον περίξ της Παλαιστίνης χώρο. Τα στοιχεία αυτά δεν είναι τυχαία, δεδομένου ότι η συμπερίληψή τους στο βιβλικό κείμενο εξυπηρετούσε τους σκοπούς και τις ανάγκες του εβραϊκού λαού. Αυτό φαίνεται καθαρά και από τη διατήρηση των δύο διαφορετικών αρχεγόνων παραδόσεων περί δημιουργίας στην Γένεσιν. Κατά τον Αγουρίδη, αυτό που πρέπει οπωσδήποτε να αποφευχθεί, είναι η κατά γράμμα ερμηνεία των βιβλικών διηγήσεων (π.χ. η δημιουργία του κόσμου κυριολεκτικά σε 6 ημέρες, ο Αδάμ και η Εύα ως ιστορικά πρόσωπα, οι βιβλικές ειδήσεις για τη χρονολογία του κόσμου). Αν γίνει κάτι τέτοιο, τα ανακύπτοντα προβλήματα σήμερα με την εξέλιξη της επιστήμης είναι ανυπέρβλητα και η σύγκρουση μαζί της αναπόφευκτη. Η ιστορικότητα των βιβλικών διηγήσεων πρέπει να ερμηνευ-

τεί με άλλο τρόπο και όχι όπως συνηθίζουν να κάνουν ορισμένοι fundamentalists με τη μανιώδη προσήλωσή τους κάθε βιβλικό γράμμα. Πολλοί εσφαλμένα συγχέουν την ιστορικότητα των βιβλικών διηγήσεων με τους συγχρόνους θρησκευτικούς τους στόχους και έτσι δημιουργούν ανυπέρβλητα εμπόδια στη μετάδοση του βιβλικού μηνύματος. Η ιστορικότητα της Παλαιάς Διαθήκης δεν στηρίζεται με αρχαιολογικά και άλλα δεδομένα στο γενικότερο πλαίσιο της Εγγύς Ανατολής, ούτε δικαιολογούνται αναπόδεικτες και αβάσιμες εκτιμήσεις με κόστος τη θυσία του ανθρώπινου λογικού. Η προσέγγιση των βιβλικών κειμένων δεν πρέπει να γίνεται απολογητικά και παραδοσιακά, αλλά απομυθευτικά - θεολογικά¹¹¹.

Αναφορικά με τη δεύτερη βιβλική διήγηση (Γέν. 2:46 - 2:25) για τη δημιουργία του ανθρώπου, ο Αγουρίδης εκφράζει απομυθευτικά μία αρκετά προχωρημένη άποψη σχετικά με τη νεώτερη επιστήμη. Κατά τη γνώμη του, ο βιβλικός συγγραφέας προσπαθεί να εκφράσει ποια είναι η ισραηλιτική άποψη για το τι είναι ο άνθρωπος μέσα σ' ένα έντονα μυθολογικό πλαίσιο. "Γι' αυτό θα αποτελούσε ματαιοπονία σήμερα να φροντίσει κάποιος σε σχέση με τη βιβλική αφήγηση να καθορίσει το πότε και πώς ο άνθρωπος έφτασε στην ωριμότητα της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας και της γλώσσας, αφήνοντας πίσω του άλλα ανθρωποειδή όντα χωρίς αυτά τα χαρακτηριστικά. Μια τέτοια επιστημονική γνώση σε τίποτα δεν θα ωφελούσε τη σωστότερη κατανόηση

της β.δ. [=βιβλικής διήγησης] μέσα στο μυθολογικό πέπλο που την έχουμε"¹¹². Βέβαια, ο μονογενισμός της Βίβλου ίσως παρουσιάσει κάποια προβλήματα σε όσους δέχονται τον πολυγενισμό. Εν τούτοις, αποτελεί ματαιοπονία να συνδυαστούν, έστω γενικά και αόριστα, οι βιβλικές διηγήσεις με τη σύγχρονη επιστήμη. Παραδείγματος χάριν, να επιχειρηθεί να βρεθεί κάποια πορεία από τον κατώτερο ζωικό κόσμο προς την αυτοσυνειδησία του ανθρώπου και την αναγνώριση ενός ηθικού νόμου. Τούτο δε γιατί ο άνθρωπος αποκτά συναίσθηση των ηθικών αξιών στο δεύτερο κεφάλαιο της Γένεσεως, ενώ στο τρίτο κεφάλαιο έρχεται η πτώση. Επιπλέον δε, να θεωρηθεί το διάστημα που μεσολάβησε μεταξύ της πλάσης του ανθρώπου και της εμφύσησης σ' αυτόν πνοής ζωής από τον Θεό, ότι δηλώνει μια πρώτη κτηνώδη και μια ύστερη έλλογη κατάσταση του ανθρώπου. Κατά τον Αγουρίδη, πρόκειται για συμπαθείς, αλλά στην ουσία άστοχες προσπάθειες. Στην Γένεσιν υπάρχουν βασικά αφηγήσεις κάποιων Εβραίων αγροτών για το πόσο καλά ήταν κάποτε τα πράγματα του κόσμου και για το πώς στη συνέχεια χάλασαν τα πάντα! Επομένως, δεν πρέπει να καταφεύγει κανείς σε επιστημονικούς και θεολογικούς μετεωρισμούς με αφετηρία το βιβλικό κείμενο¹¹³. Ο Αγουρίδης κρίνει έτσι έμμεσα και γενικά τις προσπάθειες εναρμόνισης μεταξύ εξελικτικής και Ορθοδοξίας στην προαναφερθείσα πρώτη κατηγορία, αλλά προχωρεί και σε κριτική των σχετικών απόψεων στη δεύτερη κατηγο-

ρία. Οι τελευταίες είναι παρομοίως άστοχες, γιατί ο σύγχρονος άνθρωπος δεν ζει ούτε στην εποχή των βιβλικών συγγραφέων, ούτε στην εποχή των Πατέρων και του Βυζαντίου. Τα κοσμοείδωλα που επικρατούσαν στον αρχαίο Ισραήλ και στη Βυζαντινή περίοδο διαφέρουν ριζικά από το σημερινό, οι δε διαφορές αυτές πρέπει να λαμβάνονται υπόψη σε οποιαδήποτε απόπειρα συσχέτισης μεταξύ τους. Αυτό που είναι βασικότερο, κατά τον Αγουρίδη, είναι η βαθύτερη εξέταση του βιβλικού κειμένου και ο εντοπισμός του ουσιαστικού θεολογικού του μηνύματος. Με άλλα λόγια, να επισημανθεί η ουσία των μυθολογικών αυτών κειμένων σε σχέση με τους προβληματισμούς του συγχρόνου ανθρώπου. Με βάση αυτά, ο σκοπός των βιβλικών διηγήσεων είναι να δείξει ότι τόσο ο κόσμος όσο και ο άνθρωπος είναι δημιουργήματα μιας πανίσχυρης και αγαθοποιού δύναμης και όχι κάποιων πονηρών και σατανικών δυνάμεων. Θεολογικά, η θεοπνευστία του βιβλικού κειμένου μόνο σ' αυτό το σημείο πρέπει να αναζητηθεί και όχι στις επιμέρους λεπτομέρειες των διηγήσεων. Στην πηγή του Γιαχβιστή παρατηρείται μάλιστα και η έξαρση του μεγαλείου του ανθρώπου μέσα στην κτίση στα πλαίσια μιας ανθρωπομορφικής παράστασης του Θεού. Επομένως, είναι σαφές ότι ο βασικός σκοπός των βιβλικών αυτών διηγήσεων είναι ηθικός και θρησκευτικός, διόλου δε επιστημονικός¹¹⁴.

Η τελευταία αυτή απομυθευτική τάση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέ-

ρον αρχικά από πρακτική σκοπιά. Είναι ίσως η πιο χρήσιμη για την αποφυγή του δυισμού μεταξύ εξελικτικής / επιστήμης και θρησκείας. Το βιβλικό κείμενο κατανοείται στο πλαίσιο μέσα στο οποίο συντάχθηκε χωρίς απολογητικούς σκοπούς και σύγχρονες σκοπιμότητες. Έτσι, έρχονται στο φως οι ιδιαιτερότητές του περισσότερο αβίαστα χωρίς την πίεση συγχρόνων καταναγκασμών για να αποδειχθεί οπωσδήποτε η συμφωνία της Βίβλου με την επιστήμη. Η κατεύθυνση αυτή δικαιώνει την ίδια την προοπτική του κειμένου, ενώ παράλληλα η απομυθευτική προσέγγιση το καθιστά προσιτό στο σύγχρονο άνθρωπο, παρά το μεγάλο χρονικό διάστημα που τον χωρίζει απ' αυτό. Σημαντικό δε είναι επίσης ότι διαχωρίζονται τόσο στα λόγια όσο και στην πράξη οι χώροι της επιστήμης και της θρησκείας και δεν γίνεται προσπάθεια απόλυτης συμφωνίας τους. Οποιαδήποτε δε συσχέτιση μεταξύ τους επιχειρείται, δεν έχει αποδεικτικό χαρακτήρα, αλλά γίνεται σε μία πιο ουδέτερη βάση. Η θεώρηση λοιπόν της αξίας του βιβλικού κειμένου χωρίς σύγχρονα δεκανίκια κάθε είδους δεν κινδυνεύει να εγκλωβίσει το μήνυμά του σε επιστημονικά δεδομένα και να αναλωθεί σ' έναν ατέρμονα αγώνα δρόμου με σκοπό την επαφή πάντοτε με τις εκάστοτε επιστημονικές εξελίξεις. Ευνόητο είναι ότι η αφετηρία αυτή είναι η πλέον πρόσφορη για την αποφυγή αδιεξόδων στις σχέσεις θρησκείας και επιστήμης στο μέλλον.

Η παραπάνω τάση παρουσιάζει εξί-

σου ενδιαφέρον εξ αιτίας του απομυθευτικού της χαρακτήρα και της προκλητικότητάς της για τις παραδοσιακές εκκλησιαστικές απόψεις. Τούτο δε γιατί ο μύθος αποτελεί πλέον βασικό συστατικό του όλου εκκλησιαστικού μορφώματος, ενώ παράλληλα κατανοείται συνήθως κυριολεκτικά. Η δε ενσωμάτωσή του στο σύνολο της εκκλησιαστικής παράδοσης δεν επιτρέπει απομυθευτικές τάσεις και ριζοσπαστικές θεωρήσεις. Είναι γνωστά τα προβλήματα που προκάλεσε παλαιότερα η θεωρία για την αναγκαία απομύθευση (Entmythologisierung) της Καινής Διαθήκης του Γερμανού θεολόγου Rudolf Bultmann. Η απομύθευση θεωρείται συχνά — και ίσως όχι τελείως άδικα — ότι ενδέχεται να υποσκάψει ή και να καταστρέψει ολό-

κληρο το οικοδόμημα της χριστιανικής Εκκλησίας, με το οποίο είναι πλέον άρρηκτα συνδεδεμένα πολλά μυθικά στοιχεία του παρελθόντος. Βέβαια, το όλο θέμα εξαρτάται από τα συγκεκριμένα σημεία, στα οποία θα εφαρμοστούν τυχόν απομυθευτικές προσπάθειες. Αλλά σίγουρα το όλο θέμα δεν είναι ό,τι καλύτερο θα επιθυμούσαν να συζητήσουν και να εφαρμόσουν οι επίσημοι εκκλησιαστικοί κύκλοι σήμερα, παρόλη την ενδεχόμενη προοδευτικότητά τους. Στο σημείο αυτό εντοπίζεται και το γενικότερο πρόβλημα της παραπάνω προσπάθειας του Αγουρίδη, η οποία, σε συνδυασμό και με άλλες προχωρημένες απόψεις του, έχει δώσει αφορμή για παρεξηγήσεις και άδικες εκτιμήσεις για το πρόσωπο και το θεολογικό του έργο.

V

Όπως προαναφέρθηκε, οι παραπάνω προσπάθειες εναρμόνισης αποτελούν ουσιαστικά μειοψηφία μέσα στην πληθώρα των αντιεξελικτικών πολεμικών από διάφορους Ορθόδοξους κύκλους, της επίσημης Εκκλησίας συμπεριλαμβανομένης. Μάλιστα δε, οι απόπειρες αυτές εναρμόνισης έχουν ενίοτε τύχει κριτικής, επειδή αποκλίνουν σημαντικά από τον Ορθόδοξο αντιεξελικτικό αγώνα και τις σχετικές κατευθύνσεις. Σίγουρα, οι ολιγάριθμες αυτές τάσεις ούτε έχουν ασκήσει τεράστιες επιδράσεις, ούτε έχουν αποκλιμακώσει την ένταση μεταξύ εξελικτικής και Ορθοδοξίας στη σύγχρονη Ελλάδα. Εντούτοις, αποτελούν δείγματα μιας δια-

φοροποιημένης αντιμετώπισης του όλου θέματος, η οποία ενδέχεται να ενεργήσει σε κάποιο βαθμό κατευναστικά και συμβιβαστικά στο μέλλον. Παράλληλα, έχουν επηρεάσει θετικά ορισμένα πιο φιλελεύθερα μέλη της εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Παραδείγματος χάριν, διάφοροι Ορθόδοξοι θεμελιωστές (fundamentalists) κατηγόρησαν πρόσφατα τον Αρχιεπίσκοπο Αυστραλίας Στυλιανό Χαρκιανάκη ότι δέχεται και προβάλλει στο εκεί Ορθόδοξο πλήρωμα τη θεωρία της εξέλιξης, γεγονός που θεωρήθηκε τελείως ανεπίτρεπτο για έναν Ορθόδοξο ιερωμένο¹¹⁵. Επιπλέον, ασκήθηκε οξεία κριτική στους επικίνδυνους μοντερνισμούς

της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, η οποία προχώρησε στην αποδοχή της εξελικτικής, πράγμα που, κατά τους κύκλους αυτούς, δείχνει καθαρά την απομάκρυνση της Εκκλησίας αυτής από τη γνήσια χριστιανική διδασκαλία¹¹⁶. Αξιοσημείωτο δε είναι ότι η κριτική κατά της εξελικτικής γενικά δεν γίνεται μόνο από Ορθόδοξους θεμελιωτιστικούς κύκλους, αλλά προέρχεται ενίοτε και από τον Ορθόδοξο θεολογικό πανεπιστημιακό χώρο. Έτσι, ο καθ. Μέγας Φαράντος, θεωρώντας βασικά την εξελικτική ως κατ'εξοχήν αντιχριστιανική θεωρία και ως μεταφυσικό σύστημα, εκφράστηκε ειδικότερα αρνητικά και για τις προσπάθειες κάποιων "μοντέρνων" θεολόγων, Ορθόδοξων και μη, να συμβιβάσουν την εξελικτική με το Χριστιανισμό¹¹⁷.

Παρά την κριτική αυτή όμως, υπάρχουν και διάφορες άλλες προσπάθειες γόνιμης συσχέτισης της εξελικτικής με Ορθόδοξες αντιλήψεις τόσο μέσα στον Ορθόδοξο θεολογικό χώρο¹¹⁸ όσο και εκτός αυτού. Έτσι, ο καθ. Νίκος Νησιώτης (1925-1986) έκρινε το μονόπλευρο εξελικτικό ουμάνισμό, ο οποίος περιορίζει τους ανθρώπινους ορίζοντες χωρίς να λύνει το μυστήριο της ανθρώπινης ύπαρξης. Κατά τη γνώμη του, προτιμότερη θα ήταν η σύνθεση της σύγχρονης βιολογίας με τη χριστιανική ανθρωπολογία για να κατανοηθεί η διαδικασία εμφάνισης του ανθρώπου (humanization)¹¹⁹. Ο καθ. Ηλίας Οικονόμου πιστεύει επίσης ότι ο Δαρβινισμός και η Ορθόδοξη θεολογία δεν είναι συγκρίσιμα πνευματικά μεγέθη. Ο μιν πρώτος ασχο-

λείται με την καταγωγή του ανθρώπου από κάποιο ζώο, η δε δεύτερη με τη σύνθεση του ανθρωπίνου όντος, η οποία είναι σαφώς ευρύτερη και σημαντικότερη. Επομένως, η επιστήμη έχει την ελευθερία να αναδιφεί στο μυστήριο της καταγωγής του ανθρώπου, χωρίς αυτό να προσβάλλει την Ορθόδοξη ανθρωπολογία¹²⁰. Ο δε καθ. Ιωάννης Ζηζιούλας (Μητροπολίτης Περγάμου) τόνισε ότι η θεολογία παλαιότερα δεν επωφελήθηκε από τη θεωρία του Δαρβίνου, η οποία τόνιζε τη στενή οργανική σχέση του ανθρώπου με το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο, αφού η διαφορά μεταξύ τους δεν είναι διαφορά είδους, αλλά βαθμού. Η Εκκλησία, χωρίς να αντιπαρατεθεί άγωνα ή να υποκύψει χωρίς όρους στη Δαρβινειο θεωρία, θα μπορούσε να έλθει σε δημιουργική αντίδραση μαζί της με σκοπό την αντιμετώπιση συγχρόνων προβλημάτων (π.χ. της οικολογικής κρίσης). Το ζωικό στοιχείο στον άνθρωπο θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί, άσχετα από τις προθέσεις του ίδιου του Δαρβίνου, για να τονιστεί θεολογικά η υπέροχη αποστολή του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και η υπευθυνότητά του γι' αυτόν¹²¹.

Από το μη θεολογικό χώρο, ο γιατρός Τάσος Ζαννής, απαντώντας στις απορίες ενός ιερέα για το ασυμβίβαστο μεταξύ σύγχρονης βιολογίας και Χριστιανισμού, τόνισε τη διαφορά μεταξύ του "ποιος" και του "πώς" στη δημιουργία και προσπάθησε να διαχωρίσει τις αρμοδιότητες της θεολογίας και των φυσικών επιστημών, χωρίς αυθαιρεσίες και ανεπίτρεπτες προεκτάσεις και από τις δύο πλευρές. Κατά

τη γνώμη του, πρέπει να εγκαταληφθεί η παλαιότερη αμυντική και απολογητική στάση των θεολόγων έναντι των φυσικών επιστημών και να γίνει η επιστημονική έρευνα του κόσμου ελεύθερα και απρόσκοπτα, γιατί δεν υπάρχει κανένας ουσιαστικός κίνδυνος για τη θρησκεία¹²². Επίσης, κατά τον καθ. Ιωάννη Παπαβασιλείου, η υπέρβαση του διλήμματος “εξέλιξη ή δημιουργία” είναι δυνατή αν αποφύγει κανείς τη μηχανιστική εξελικτική άποψη και την κατά γράμμα κατανόηση των βιβλικών διηγήσεων περί δημιουργίας και αν διαχωρίσει τις αρμοδιότητες της θρησκείας και της επιστήμης¹²³. Κατά δε τη γνώμη του καθ. Φώτη Καφάτου, δημιουργία και εξέλιξη δεν είναι αντιθετικές, αλλά απόλυτα συμβατές έννοιες. Η Βίβλος και η βιολογία περιγράφουν — από τη σκοπιά τους όμως — το ίδιο ακριβώς πράγμα (π.χ. οι βιβλικές ημέρες της δημιουργίας αντιστοιχούν σε 15 δισεκατομμύρια χρόνια). “Η δημιουργία όλης της ζωής και του ανθρώπου, είναι ένα φαινόμενο που συμβαίνει με τους μηχανισμούς της εξέλιξης — αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι λιγότερο θεϊό ή λιγότερο μυστήριο”¹²⁴. Τέλος, σ’ ένα πρόσφατο συνέδριο του 1995 στην Κρήτη με θέμα τις σχέσεις της Ορθοδοξίας με τις φυσικές επιστήμες υποστηρίχθηκαν ανάλογες απόψεις. Ο χημικός μηχανικός Ν. Μιχαλολιάκος έκανε λόγο για την ανάγκη ύπαρξης εντιμότητας στις σχέσεις επιστήμης και θεολογίας, εκφράστηκε εναντίον της κατά γράμμα αυστηρής ερμηνείας της Βίβλου και τόνισε την αυτόνομη αξία της χωρίς

επιστημονικά στηρίγματα. Επίσης δήλωσε ότι η φράση “καί ἔπλασεν ὁ Θεός τόν ἄνθρωπον χοῦν ἀπό τῆς γῆς” (Γέν. 2:7) δεν αποκλείει την εξελικτική διαδικασία και τη βιολογική μετάλλαξη του ανθρώπου¹²⁵. Η δε βιολόγος Κ. Κατσιρντάκη τόνισε την εξελικτική πορεία των βιβλικών διηγήσεων περί δημιουργίας από τα απλούστερα στα συνθετότερα και ότι η Βίβλος δεν αποτελεί επιστημονικό κείμενο. Κατά τη γνώμη της δε, στην επαναλαμβανόμενη συχνά έκφραση “ὅτι καλόν/καλά” (Γέν. 1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31) εκφράζεται ένα είδος φυσικής επιλογής, δηλαδή, ότι μέσα από διάφορες δοκιμές κρατήθηκε το καλύτερο και έγινε κατά κάποιον τρόπο μια επιλογή¹²⁶.

Ανακεφαλαιώνοντας, η έκθεση των παραπάνω συγχρόνων προσπαθειών να εναρμονιστεί ή να συσχετιστεί γενικότερα η εξελικτική με την Ορθόδοξη θεολογία αποκαλύπτει — σε διαφορετικό βαθμό βέβαια ανάλογα με την κάθε περίπτωση — ένα βασικό χαρακτηριστικό στην ιστορία του Χριστιανισμού: τη συνεχή προσπάθεια συσχέτισης χριστιανικών αντιλήψεων με τις εκάστοτε επιστημονικές απόψεις. Το φαινόμενο αυτό αποτελεί μόνο μια έκφανση του θεμελιώδους προβλήματος της άρθρωσης ενός θεολογικού λόγου ανάλογα με τις εκάστοτε εποχές. Ο κόσμος αλλάζει συνεχώς, η επιστήμη εξελίσσεται ραγδαία, η γνώση ανανεώνεται, ενώ το χριστιανικό μήνυμα, παραμένοντας το ίδιο στην ουσία, πρέπει να εκφραστεί σε κάθε διαφορετική εποχή με προσαρμοστικό τρόπο. Ένα τέτοιο εγχείρημα δεν εί-

ναι φυσικά ούτε εύκολο, ούτε άμοιρο κινδύνων. Εν τούτοις, υπάρχουν πάντα κάποιοι που αναλαμβάνουν να φέρουν σε πέρας το δυσχερές αυτό έργο, έστω και αν το κάνουν με εντελώς διαφορετικά κριτήρια και μεθόδους. Ειδικά δε για επιστημονικά θέματα, η προσπάθεια μιας τέτοιας συσχέτισης είναι λίαν επισφαλής, γιατί πρόκειται για απόπειρα σύγκλισης μιας σταθεράς παραμέτρου (της χριστιανικής) με μια συνεχώς εξελισσόμενη και μεταβαλλόμενη (την επιστημονική). Είναι σαφές ότι τα οποιαδήποτε θετικά αποτελέσματα και οφέλη μιας τέτοιας συσχέτισης είναι βραχύβια και φυσικά παροδικά. Έτσι, οι χριστιανικές απόψεις είναι υποχρεωμένες να παρακολουθούν συνεχώς από κοντά τις επιστημονικές εξελίξεις και να επιχειρούν να προσαρμοστούν σ' αυτές, ει δυνατόν. Στην παρούσα μελέτη εξετάστηκαν ορισμένες προσπάθειες να εναρμονιστεί η εξελικτική με Ορθόδοξες αντιλήψεις. Τι θα συμβεί όμως αν στο μέλλον η επιστημονική κοινότητα αποδεχθεί ένα νέο μοντέλο έρευνας πέραν του εξελικτικού; Θα πρέπει πάλι να αναζητηθούν σχετικά ερείσματα στην Αγία Γραφή και στην Πατερική γραμματεία υπέρ του νέου μοντέλου; Αν τυχόν δε εγκαταληφθεί πάλι το νέο αυτό μοντέλο στο απώτερο μέλλον, τι θα συμβεί τότε; Θα πρέπει συνεχώς να αναζητείται νέος τρόπος προσαρμογής των χριστιανικών απόψεων σε οτιδήποτε επικρατεί κατά καιρούς μέσα στην επιστημονική κοινότητα; Ευνόητο είναι ότι η αέναος αυτή προσπάθεια δεν φέρνει ουσιαστικά, αλλά μόνο φαινομενικώς θετικά

αποτελέσματα. Επιπλέον, η όλη προβληματική δείχνει ότι η αναζήτηση "επιστημονικών" αληθειών ή έστω κάποιων σχετικών αναλογιών στην Αγία Γραφή και στην Πατερική γραμματεία αποτελεί ουσιαστικά προβολή συγχρόνων απόψεων σε παλαιότερες εποχές, στις οποίες οι εν λόγω άνθρωποι και διανοητές ουδέποτε είχαν ασχοληθεί με τέτοια θέματα και προβλήματα. Οι ιδεολογικές αυτές προεκτάσεις στο παρελθόν διαστρέφουν σε τελική ανάλυση την ιστορική πραγματικότητα και η επιτυγχανόμενη προσαρμογή δεν είναι παρά ένας διασμός των απόψεων των τότε συγγραφέων.

Γενικότερα πάντως, παρά τους προτεινόμενους μηχανισμούς υπέρβασης των δυσχερειών στο χώρο αυτό, τα προβλήματα δεν φαίνεται να λύνονται. Παρότι στην εποχή μας οι σχέσεις θρησκείας και επιστήμης έχουν εισέλθει σε νέο στάδιο αμοιβαίας προσέγγισης και αλληλοκατανόησης, κατά βάθος η διάσταση μεταξύ τους συνεχίζει να υφίσταται και η σύγκλισή τους είναι εν πολλοίς φαινομενική. Η παρατήρηση αυτή δεν υπονοεί κάποια γραμμική και μονοδιάστατη εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας (π.χ. με τη μορφή των τριών σταδίων του Α. Comte) καθώς και τη σταδιακή υποχώρηση και την τελική εξαφάνιση της θρησκείας. Απλώς επισημαίνεται το γεγονός ότι δεν πρέπει να μείνει κανείς στην επιφάνεια των αλλαγών που συντελούνται συνεχώς. Αναμφίβολα, ο σύγχρονος κόσμος έχει περάσει σ' ένα στάδιο, όπου δεν υπάρχει έντονη ιδεολογική αντιπαράθεση μεταξύ θρη-

σκειάς και επιστήμης, όπως π.χ. το 19ο αιώνα και δη με αφορμή την εξελικτική. Κάτι ανάλογο δείχνει και η σύγχρονη παγκόσμια αναβίωση της θρησκείας με ποικίλες μορφές. Αλλά οι οποιεσδήποτε συγκρούσεις ή συμβιβαστικές προσπάθειες αποτελούν απλώς επιμέρους σταθμούς μιας μακράς διαδικασίας, η οποία θα συνεχίζεται και στο μέλλον. Δεν αποτελούν τις οριστικές απολήξεις της κοινωνικής εξέλιξης και διαφοροποίησης. Επομένως, τα χαρακτηριστικά τους δεν πρέπει να θεωρηθούν διαχρονικά. Μέσα από τις ποικίλες αυτές διαδικασίες, διαφαίνεται, σε διαφορετικά επίπεδα και με ποικίλλουσα ένταση, η συνεχιζόμενη απομυθευτική λειτουργία της επιστήμης πάνω στο επικρατούν ανθρώπινο και κοινωνικό φαντασιακό. Η επίδρασή της αυτή ίσως είναι λιγότερο εμφανής σήμερα και δεν προκαλεί έντονες αντιπαραθέσεις. Εν τούτοις, είναι χωρίς αμφιβολία υπαρκτή. Στην ουσία, η επιστήμη βρίσκειται στην αρχή μιας μακράς πορείας γνώσης του ανθρώπου και του σύμπαντος. Ίσως ποτέ να μην μπορέσουν οι άνθρωποι να φθάσουν στην τελική γνώση, γιατί αποτελούν και οι ίδιοι τμήματα αυτού του συνόλου που προσπαθούν να κατανοήσουν. Επιπλέον, τα αποτελέσματα των ερευνών αυτών μπορεί να μη λύσουν μεν οριστικά τα ανθρώπινα προβλήματα, θα επηρεάσουν όμως σίγουρα, μεταξύ των άλλων, την αυτοσυνειδησία του ανθρώπου και ειδικότερα το χώρο της θρησκείας. Δεν πρόκειται εδώ για επιθυμητές ή μη καταστάσεις, αλλά για αναπόφευκτες εξελίξεις, των οποίων τις

συνέπειες θα είναι υποχρεωμένοι να αντιμετωπίσουν οι άνθρωποι στο μέλλον.

Πιο συγκεκριμένα, η διεπιστημονική αναζήτηση μιας τελικής θεωρίας για να κατανοηθεί ο ανθρώπινος εγκέφαλος και η νόηση καθώς και το πώς αυτά λειτουργούν, εξελίσσεται και λειτουργεί κατ' εξοχήν απομυθευτικά. Οι δυνατότητες εξομοίωσης των νευρωνικών δικτύων με ηλεκτρονικούς υπολογιστές με σκοπό να μιμηθούν το ανθρώπινο νευρικό σύστημα και η nanotechnology ανοίγουν το δρόμο για τη μελλοντική κατασκευή ενός τελειοποιημένου humanoid robot. Τα ερωτήματα που τίθενται είναι φυσικά πάμπολλα. Μεταξύ των άλλων: Θα έχει ένα τέτοιο robot θρησκευτικά συναισθήματα και ανάγκες, αυτοσυνειδησία, πολιτισμό και προσαρμογή στο περιβάλλον του; Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι έχουν ήδη γίνει σχετικές συζητήσεις (Μάιος 1996) μεταξύ του Εργαστηρίου Τεχνητής Νοημοσύνης του MIT και διαφόρων θεολόγων (του Harvey Cox της Harvard Divinity School)¹²⁷. Στην ίδια κατεύθυνση κινούνται και οι έρευνες για το τι είναι στην ουσία η ανθρώπινη συνείδηση. Ο Francis Crick και ο Christof Koch υποστηρίζουν ότι η συνείδηση είναι κατά κάποιο τρόπο ένα υποπροϊόν της ταυτόχρονης και με υψηλή συχνότητα εκτόξευσης και διαντίδρασης των νευρώνων σε διαφορετικά σημεία του εγκεφάλου. Η ανάμειξη και η διαπλοκή των συχνοτήτων αυτών δημιουργούν αυτό που ονομάζεται "συνείδηση", όπως οι διαφορετικοί τόνοι μουσικών οργάνων δημιουργούν τον πλούσιο, σύνθετο και ενιαίο ήχο μιας

συμφωνικής ορχήστρας¹²⁸. Πρόκειται βέβαια για προκλητικές και αναπόδεικτες προς το παρόν υποθέσεις. Αλλά ταυτόχρονα δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς την πιθανότητα να ισχύουν όντως οι απόψεις αυτές καθώς και την απομυθευτική τους επίδραση — ήδη από τώρα — πάνω στην ανθρώπινη αυτοσυνειδησία.

Την ίδια απομυθευτική λειτουργία εμφανίζει εν πολλοίς και η ίδια η εξελικτική. Στα πλαίσιά της η θρησκεία παρουσιάζεται ως ένα στάδιο στη διαδικασία εξέλιξης του κόσμου και του ανθρώπου και συνδέεται με την άνοδος του *Homo Sapiens* και των γνωστικών του ικανοτήτων πριν από 100.000 χρόνια περίπου. Μάλιστα δε, ακόμη και βασικά συστατικά της θρησκείας υποβάλλονται από τη σκοπιά αυτή σε αναθεώρηση και απομυθοποίηση. Υπό την επίδραση της *ritualization theory* του J.S. Huxley για τη φυλογενετική εξήγηση της τελετουργικής συμπεριφοράς στον άνθρωπο και στα ζώα καθώς και άλλων σχετικών απόψεων (π.χ. του Konrad Lorenz), ο θρησκευτολόγος Frits Staal διατύπωσε τη θεωρία ότι το τελετουργικό αντιπροσωπεύει βασικά την ασυνείδητη προ-λογική κατάσταση στην πορεία εξέλιξης του ανθρώπου και ότι πρέπει να προσεγγιστεί βασικά ως ένα σύστημα κανόνων συμπεριφοράς και δράσης. Κατά τη διαδικασία της εξέλιξης, ο άνθρωπος απέκτησε την αυτοσυνειδησία του ως ενεργούν ον, ικανό να επηρεάζει το περιβάλλον του. Αλλά η ύπαρξη κινδύνων και ασταθμύτων παραγόντων οδήγησαν τον άνθρωπο στη δημιουργία του τελετουργικού,

δηλαδή, ενός κόσμου ιδανικής και τέλειας δράσης, όπου όλα γίνονταν επιτυχώς χωρίς προβλήματα, αποτυχίες και περιορισμούς. Αργότερα, με την ανάπτυξη του λογικού, της γλώσσας και της συμβολικής του ανθρώπου, το ανόητον του τελετουργικού συγκρούστηκε με την κανονική καθημερινή δράση του ανθρώπου και άρχισαν να εμφανίζονται οι διάφορες εκλογικεύσεις του, η σύνδεσή του με τη θρησκεία και η κοινωνική του νοσηματοδότηση. Επομένως, κατά τον Staal, το τελετουργικό είναι καθαρή, δομημένη και βασισμένη μόνο σε κανόνες συμπεριφοράς και δράσης του ανθρώπου. Επειδή λοιπόν προηγείται του λογικού, της γλώσσας και της θρησκείας, πρέπει να προσεγγιστεί από συντακτική (*syntax*) και όχι από σημασιολογική (*semantics*) σκοπιά. Το βασικό πρωταρχικό στοιχείο στο τελετουργικό ήταν ανέκαθεν η ορθοπραξία και όχι η μετέπειτα εμφανισθείσα και επικρατήσασα ορθοδοξία¹²⁹.

Τα παραπάνω παραδείγματα είναι απλώς ενδεικτικά ορισμένων συγχρόνων απόψεων και εξελίξεων, οι οποίες συνεχίζουν την απομυθευτική πορεία της επιστήμης και αποκαλύπτουν τις επιπτώσεις της πάνω στην ανθρώπινη αυτοσυνειδησία. Στις αρχές του αιώνα μας ο Sigmund Freud έκανε λόγο για τις συνεχείς ταπεινώσεις του ανθρώπινου ναρκισσισμού: την κοσμολογική από τον Κοπέρνικο, τη βιολογική από τον Δαρβίνο και την ψυχολογική από τον ίδιο τον Freud. Ορισμένοι ερευνητές συνεχίζουν την παράδοση αυτή και κάνουν λόγο για τις περαιτέρω ταπεινώσεις του ανθρώπι-

νου ναρκισσισμού, οι οποίες θα εμφανιστούν πολύ εντονότερα κατά τον 21ο αιώνα· συγκεκριμένα δε, για την κοινωνιοβιολογική, την οικολογική, αυτήν της τεχνητής νοημοσύνης και τη νευροφυσιολογική, οι οποίες θα απειλήσουν την ίδια την ελευθερία του ανθρώπου καθώς και την αυτονομία της βούλησής του¹³⁰. Το ίδιο συμβαίνει εν πολλοίς και με την εξελικτική γενικότερα, η οποία αποτελεί όντως μια πρόκληση για τη θρησκεία. Ανεξάρτητα λοιπόν από τις προσπάθειες να εναρμονιστεί αυτή με την Ορθοδοξία με διάφορες μορφές, όπως αυτές παρουσιάστηκαν κριτικά στο παρόν μελέτημα, υπάρχουν πλείστα όσα ερωτήματα που παραμένουν χωρίς απάντηση και δυσχεραίνουν την προσέγγισή τους. Άλλωστε, πολλοί επιστήμονες δεν βλέπουν κάποια δυνατότητα προσέγγισης των εξελικτικών θεωριών τους με τη θρησκεία. Επί του προκειμένου, ο Richard Dawkins πιστεύει ότι οι διάφορες προσπάθειες εναρμόνισης της επιστήμης με τη θρησκεία γενικά δεν αντιπροσωπεύουν

την ιστορική παράδοση του Χριστιανισμού, γιατί οι μόνοι πιστοί στην παράδοση αυτή είναι οι fundamentalists, που, ως γνωστόν, κρίνουν ιδιαίτερα έντονα τις επιστημονικές εξελίξεις. Επιπλέον δε, πιστεύει ότι η θρησκεία μοιάζει με τους ιούς των ηλεκτρονικών υπολογιστών (computer virus) και με παρόμοιο τρόπο προγραμματίζεται στο μυαλό των μικρών παιδιών από ανόητα θρησκευόμενα άτομα¹³¹. Ανεξάρτητα από την ορθότητα ή μη τέτοιων απόψεων, είναι φανερό ότι υπάρχει και η άλλη πλευρά στο θέμα μας, η οποία δεν βλέπει δυνατή κάποια προσέγγιση μεταξύ εξελικτικής και θρησκείας, αλλά μάλλον το αντίθετο. Το γεγονός αυτό αποκαλύπτει μόνο μια πτυχή της γενικότερης διάστασης των χώρων θρησκείας και επιστήμης η οποία, παρά τις πολλές, ποικίλες και φιλότιμες προσπάθειες που καταβάλλονται σήμερα για τη στενότερη συσχέτιση και σύγκλισή τους, συνεχίζει να υφίσταται και να υπενθυμίζεται συχνά σε διάφορες περιπτώσεις¹³².

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. ενδεικτικά A. ELLEGARD, Darwin and the General Reader. The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859-1872, Göteborg 1958. Y. CONRY, L' introduction du darwinisme en France au XIXe siècle, Paris 1974. A. KELLY, The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914, Chapel Hill 1981. G. PANCALDI, Darwin in Italia. Impresa scientifica e frontiere culturali, Bologna 1983. T. JUNKER, Darwinismus und Botanik. Rezeption, Kritik und theoretische Alternativen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1989. Βλ. και T.F. Glick, ed., The Compa-

rative Reception of Darwinism, Austin, Texas 1974.

2. O E. MAYR ("The Advance of Science and Scientific Revolutions", Journal of the History of the Behavioral Sciences, 30, 1994, 328-334) πιστεύει ότι στη βιολογία δεν ισχύει το μοντέλο των επιστημονικών επαναστάσεων του T. Kuhn (π.χ. δεν υπάρχει κάποια "normal science", ενώ διάφορα "παραδείγματα" ενδέχεται να ισχύουν ταυτόχρονα και να συνυπάρχουν). Έτσι, η πορεία της βιολογίας ταιριάζει περισσότερο στη Δαρβίνειο εξελικτική επιστημολογία, η οποία χαρακτηρίζεται από τη συνεχή εμφάνιση νέων θεωριών (variation) και την επιβίωση

των πλέον "επιτυχημένων" απ' αυτές (selection).

3. G. HIMMELFARB, Darwin and the Darwinian Revolution, London 1959. M. RUSE, The Darwinian Revolution, Chicago 1979. D. KOHN, ed., The Darwinian Heritage, Princeton 1985. M. GRENE, ed., Dimensions of Darwinism. Themes and Counterthemes in Twentieth Century Evolutionary Theory, Cambridge/Paris 1986. Από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Κ.Β. ΚΡΙΜΠΙΑΣ, Δαρβινικά, Αθήνα 1986.

4. Βλ. J.C. GREENE, Darwin and the Modern World View, Baton Rouge 1961. Y. CONRY, éd., De Darwin au darwinisme: science et idéologie, Paris 1983. R.J. RICHARDS, Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior, Chicago/London 1987. M. RUSE, The Darwinian Paradigm. Essays on its History, Philosophy, and Religious Implications, London / New York 1989. A. GRAFEN, ed., Evolution and its Influence, Oxford 1989. D.L. HULL, The Metaphysics of Evolution, Albany 1989.

5. Βλ. γενικά P. BOWLER, The Eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades Around 1900, Baltimore 1983. P.J. VORZIMMER, Charles Darwin: The Years of Controversy, London 1972. D. HULL, Darwin and his Critics, Cambridge, MA 1973. M. RUSE, Darwinism Defended. A Guide to the Evolution Controversies, Reading, MA 1982. R. MILTON, Ο μύθος του Δαρβινισμού, μετάφραση Ε. Χριστόπουλου, Αθήνα: Δίαυλος, 1996.

6. Βλ. γενικά I.G. BARBOUR, Issues in Science and Religion, New York 1971, σελ. 80-114. J.R. MOORE, The Post-Darwinian Controversies. A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America 1870-1900, Cambridge 1979. N.C. GILLESPIE, Charles Darwin and the Problem of Creation, Chicago 1979. H.W. PAUL, The Edge of Contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem, Gainesville 1979. D. LIVINGSTONE, Darwin's Forgotten Defenders. The Encounter Between Evangelical Theology and Evolutionary Thought, Grand Rapids 1987. F. GREGORY, Nature Lost? Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century, Cambridge, MA 1992. A. HUNTER DUPREE, "Christianity and the Scientific Community in the Age of Darwin", in: D.C. LINDBERG - R.L. NUMBERS, eds, God

and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science, Berkeley 1986, σελ. 351-368. F. GREGORY, "The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the Nineteenth Century", στο ίδιο, σελ. 369-390. J.H. BROOKE, Science and Religion. Some Historical Perspectives, Cambridge 1991, σελ. 275-320. Βλ. και την ενδιαφέρουσα συλλογή σχετικών άρθρων στο J. DURANT, ed., Darwinism and Divinity. Essays on Evolution and Religious Belief, Oxford 1985. Βλ. και ποικίλα άρθρα στο ειδικό τεύχος του περιοδικού Zygon, 22/2, June 1987.

7. Βλ. την πληροφοριακή μελέτη του A. VUCINICH, Darwin in Russian Thought, Berkeley/Los Angeles/London 1988. Βλ. επίσης D.P. TODES, Darwin Without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought, New York/Oxford 1989.

8. Βλ. A.Z. ZIADAT, Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860-1930, London. 1986.

9. Σχετικά με την Ιαπωνία, βλ. B. HALSTEAD, "Anti-darwinian Theory in Japan", Nature, 317, 17 October 1985, 587-589. Βλ. επίσης N. HOKKYO, "Anti-darwinism in Japan", Nature, 322, 10 July 1986, 107. Σχετικά με την Κίνα, βλ. J.R. PUSEY, China and Charles Darwin, Cambridge, MA 1983.

10. Βλ. αναλυτικά E. MAYR, "The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection", Proceedings of the American Philosophical Society, 135/2, 1991, 123 - 139.

11. Σχετικά με το γενικότερο θέμα των πηγών της Πεντατεύχου, βλ. Α. ΧΑΣΤΟΥΠΗΣ, Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην, Εν Αθήναις 1981, σελ. 189-203. Βλ. επίσης Ν.Π. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης. Ι. Ο άνθρωπος ως θεϊόν δημιουργήμα, Εν Αθήναις 1983², σελ. 14-42.

12. Για τις Πατερικές απόψεις περί δημιουργίας γενικά, βλ. J. PANAGOPOULOS, "Schöpfung und Neuschöpfung in der Theologie der griechischen Kirchenväter", Jahrbuch für biblische Theologie, 5, 1990, 153-171. Ι. ΒΛΑΧΟΣ, "Η δημιουργία του κόσμου", Γρηγόριος ο Παλαμάς, 74, 1991, 189-221.

13. Βλ. σχετικά Π.Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Απολογητικά μελέται. Β'. Αι αρχαί της δημιουργίας, Αθήναι 1969, σελ. 341-357. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Απολογητικά Μελέται. Γ'. Ο άνθρωπος, Αθήναι 1971, σελ. 401-406. Ε.Δ. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Μαθήματα Κατηχητικής ή Χριστιανικής

Παιδαγωγικής, Εν Αθήναις 1978², σελ. 64-65. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, "Εξέλιξις (Απολογητική)", Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία, 5, 1964, 721-728. Π.Χ. ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, "Εξέλιξις (Δογματική)", Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία, 5, 1964, 719-721. Η.Β. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Σύγχρονος ερμηνευτική προσέγγισης του Α' κεφαλαίου της Γενέσεως, Αθήναι 1983, σελ. 12-13, 45. Βλ. και τις απόψεις του βιολόγου Ι.Γ. ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΗ, Μαθήματα Γενικής Βιολογίας διά την Στ' τάξιν των Γυμνασίων, ΟΕΔΒ, Αθήναι 1976, σελ. 232-236.

14. Για το θέμα αυτό, βλ. γενικά G. MANN, "Teleologie und Evolutionslehre", Berichte zur Wissenschaftsgeschichte, 5, 1982, 83-96.

15. Βλ. P. BOWLER, "Darwinism and the Argument from Design: Suggestions for a Re-Evaluation", Journal of the History of Biology, 10, 1977, 29-43. W.H. THORPE, Purpose in a World of Chance, Oxford 1978. V. PATKAR, "On the Conservation of Human Suffering", Journal of Social and Evolutionary Systems, 16, 1993, 1-7. IDEM, "Purpose of Life and Evolution", Journal of Social and Evolutionary Systems, 17, 1994, 435-444.

16. Βλ. πρόσφατα R. DAWKINS, "God's Utility Function", Scientific American, 273, November 1995, 62-67 (από το βιβλίο του River Out of Eden: A Darwinian View of Life).

17. D.C. DENNETT, Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life, New York 1995.

18. R. BUHROE, "Religion's Role in Human Evolution: The Missing Link Between Ape-Man's Selfish Genes and Civilized Altruism", Zygon, 14, 1979, 135-162.

19. Το ασυμβίβαστο μεταξύ εξελικτικών και χριστιανικών θεωρήσεων, παρά τις ποικίλες προσπάθειες εναρμόνισής τους, τονίζει πρόσφατα ο J. RACHELS, Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism, Oxford/New York 1991.

20. Βλ. ενδεικτικά J.E. PFEIFFER, The Creative Explosion. An Inquiry into the Origins of Art and Religion, New York 1982. W.H. GOODENOUGH, "Evolution of the Human Capacity for Beliefs", American Anthropologist, 92, 1990, 597-612. J.M. LINDLY-G.A. CLARK, "Symbolism and Modern Human Origins", Current Anthropology, 31/3, 1990, 233-261. P. LIEBERMAN, Uniquely Human. The Evolution of Speech, Thought and Selfless Behavior, Cambridge, MA/London 1991. M. DONALD,

Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition, Cambridge, MA 1991.

21. Βλ. σχετικά M.J.S. RUDWICK, "The Shape and Meaning of Earth History", στο: LINDBERG-NUMBERS, eds, God and Nature, σελ. 296-321. J.R. MOORE, "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century", στο ίδιο, σελ. 322-350. BROOKE, Science and Religion, σελ. 226-274.

22. Βλ. M.A. KAY, "Did Marx Offer to Dedicate *Capital* to Darwin? A Reassessment of the Evidence", Journal of the History of Ideas, 39, 1978, 133-146. L.S. FEUER, "The Case of the 'Darwin-Marx' Letter", Encounter, 51, 1978, 62-78. N. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, "Οι Κ. Μαρξ και Φρ. Ένγκελς για τη βιολογία", Επιστημονική Σκέψη, 12, 1983, 31-42.

23. Βλ. N.R. HOLT, "Ernst Haeckel's Monistic Religion", Journal of the History of Ideas, 32, 1971, 265-280.

24. Βλ. M. FICHMAN, "Ideological Factors in the Dissemination of Darwinism in England 1860-1900", στο: E. MENDELSON, ed, Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honor of I. Bernard Cohen, Cambridge 1984, σελ. 471-485.

25. Βλ. O. CHADWICK, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge 1975. H.G. SCHENK, Die Entchristlichung Europas (1750-1900), Basel/Stuttgart 1977.

26. Βλ. C.A. RUSSELL, "The Conflict Metaphor and its Social Origins", Science and Christian Belief, 1, 1989, 3-26. Βλ. επίσης γενικά D.B. WILSON, "Victorian Science and Religion", History of Science, 15, 1977, 52-67. F.M. TURNER, "The Victorian Conflict Between Science and Religion: A Professional Dimension", Isis, 69, 1978, 356-376.

27. Βλ. J.R. MOORE, "Creation and the Problem of Charles Darwin", The British Journal for the History of Science, 14, 1981, 189-200, στη σελ. 198, υποσ. 2.

28. Βλ. D. KOHN, "Darwin's Ambiguity: The Secularization of Biological Meaning", The British Journal for the History of Science, 22, 1989, 215-239.

29. Βλ. M. MANDELBAUM, "Darwin's Religious Views", Journal of the History of Ideas, 19, 1958, 363-378. Βλ. και J.C. LIVINGSTON, "Darwin, Darwinism, and Theology: Recent Studies", Religious Studies

Review, 8, 1982, 105-116.

30. Σχετικά με την πολυσυζητημένη δημόσια αντιπαράθεση το 1860 μεταξύ του επισκόπου της Οξφόρδης Samuel Wilberforce και του Thomas H. Huxley με αφορμή το έργο του Δαρβίνου *The Origin of Species*, η οποία έτυχε έντονης ιδεολογικής ερμηνείας και χρησιμοποίησης στη συνέχεια στα πλαίσια της γενικότερης αντίθεσης θρησκείας και επιστήμης, βλ. J.R. LUCAS, "Wilberforce and Huxley: a Legendary Encounter", *The Historical Journal*, 22, 1979, 313-330. S. GILLEY, "The Huxley-Wilberforce Debate: a Reconsideration", in: K. ROBBINS, ed., *Religion and Humanism*, Oxford 1981, σελ. 325-340. S. GILLEY - A. LOADES, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", *The Journal of Religion*, 61, 1981, 285-308.

31. Βλ. J.M. ROSS, "Alfred Russell Wallace: Theistic Darwinian", *King's Theological Review*, 12/2, 1989, 46-48.

32. Βλ. H.G. ZMARZLIK, "Der Sozialdarwinismus in Deutschland als geschichtliches Problem", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 11, 1963, 246-273. J.A. ROGERS, "Darwinism and Social Darwinism", *Journal of the History of Ideas*, 33, 1972, 265-280. R.C. BANNISTER, *Social Darwinism. Science and Myth in Anglo-American Social Thought*, Philadelphia 1979. G. JONES, *Social Darwinism and English Thought. The Interaction Between Biological and Social Theory*, Brighton, Atlantic Highlands, NJ 1980.

33. Βλ. J. HORGAN, "The New Social Darwinists", *Scientific American*, 273, October 1995, 150-157 στη σελ. 153.

34. Βλ. A.L. CAPLAN, ed., *The Sociobiology Debate. Readings on Ethical and Scientific Issues*, New York 1978. M. RUSE, *Sociology. Sense or Nonsense?*, Dordrecht / Boston / London 1979.

35. Βλ. E.O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA 1978, σελ. 559-562.

36. Βλ. E.O. WILSON, *On Human Nature* (1978), Harmondsworth, Middlesex 1995, σελ. 169-193.

37. Βλ. σχετικά W.H. AUSTIN, "Evolutionary Explanations of Religion and Morality: Explaining Religion Away?", στο: E. McMULLIN, ed., *Evolution and Creation*, Notre Dame 1985, σελ. 252-272. B.J. VERKAMP, "Concerning the Evolution of Religion", *The*

Journal of Religion, 71, 1991, 538-557. Βλ. και τη χρήσιμη σύνοψη της βιολογικής θεώρησης της θρησκείας από τον B.GLADIGOW, "Religion im Rahmen der theoretischen Biologie", στο: B. GLADIGOW - H.G. KIPPENBERG, Hrsg., *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, σελ. 97-112.

38. Βλ. Κ. ΚΡΙΜΠΙΑΣ, "Εκτείνοντας το Δαρβινισμό στα έσχατά του Όρια", στο: *Η Θεωρία της Εξελίξεως. Επιστημονικές - Επμορφωτικές Διαλέξεις*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 1994, σελ. 31-47.

39. Βλ. M. MIDGLEY, *Evolution as a Religion. Strange Hopes and Stranger Fears*, Methuen 1985.

40. Βλ. ενδεικτικά ορισμένες σχετικές προσπάθειες: BARBOUR, *Issues*, σελ. 365-399. J. HÜBNER, *Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, München 1966. A.R. PEACOCKE *Creation and the World of Science*, Oxford 1979. H. von DITFURTH, *The Origins of Life. Evolution as Creation*, trans. by P. Heinegg, New York 1983. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, σελ. 193-221. A. MORENO, O.P., "Finality and Intelligibility in Biological Evolution", *The Thomist*, 54, 1990, 1-31. C. BRESCH et al., Hrsg., *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung*, Freiburg 1990. M.A. COREY, *Back to Darwin: The Scientific Case for Deistic Evolution*, Lanham, MD 1994.

41. Βλ. σχετικά M. PECKHAM, "Darwin and Darwinisticism", *Victorian Studies*, 3, 1959, 19-40. D.A. YOUNG, "Scripture in the Hands of Geologists (Part Two). III. Concordism", *The Westminster Theological Journal* 49, 1987, 257-304. R.L. NUMBERS, "G.F. Wright. From Christian Darwinist to Fundamentalist", *Isis*, 79, 1988, 624-645. IDEM, "Creation, Evolution and Holy Ghost Religion: Holiness and Pentecostal Responses to Darwinism", *Religion and American Culture*, 2, 1992, 127-158. N. REID, "Christian Darwinism in the Knox College Monthly, 1883-1896", *Journal of the Canadian Church Historical Society*, 31, 1989, 15-32. Βλ. και το προαναφερθέν έργο του MOORE, *The Post-Darwinian Controversies*, passim.

42. Από το πλήθος της βιβλιογραφίας για τον Teilhard de Chardin, βλ. τα τεύχη του περιοδικού *Zygon*, September 1968, December 1968 και March 1995. Βλ. επίσης BARBOUR,

Issues, σελ. 399-408.

43. Βλ. Π.Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Δογματική της Ορθόδοξου Ανατολικής Εκκλησίας, Τόμος Α', Αθήναι 1978², σελ. 462. Για την εγκύκλιο αυτή, βλ. A.C. COTTER, S.J., ed., Pius XII. The Encyclical "Humani Generis" with a Commentary, Weston, MA 1952.

44. Βλ. J.M. LOWENSTEIN, "Twelve wise men at the Vatican", Nature, 299, 30 September 1982, 395. Βλ. και τα πρακτικά μιας άλλης σχετικής συνάντησης τον Απρίλιο του 1985 στη Ρώμη: R. SPAEMANN - R. LÖW - P. KOSLOWSKI, Hrsg., Evolutionismus und Christentum Weinheim 1986.

45. Βλ. T. DOBZHANSKY, "Teilhard de Chardin and the Orientation of Evolution", Zygon, 3, 1968, 242-258.

46. Βλ. T. DOBZHANSKY, "An Essay on Religion, Death and Evolutionary Adaptation", Zygon, 1, 1966, 317-331. Βλ. επίσης αναλυτικά K. ΚΡΙΜΠΙΑΣ, Θραύσματα κατόπτρου. Δοκίμια, Αθήνα 1993, σελ. 59-80 (με βάση και τις προσωπικές εμπειρίες του συγγραφέα από τη μαθητεία του στον Dobzhansky).

47. Από την πληθώρα της βιβλιογραφίας ειδικά για τους Creationists στις Η.Π.Α., βλ. πολλά σχετικά άρθρα στο περιοδικό Science, Technology, and Human Values, Vol. 7, No. 40, 1982, 9-104. Βλ. επίσης το ειδικό ένθετο στο περιοδικό Science, December 1981, 53-60. Βλ. επίσης επιλεκτικά N. ELDREDGE, The Monkey Business. A Scientist Looks at Creationism, New York 1982. P. KITCHER, Abusing Science: The Case Against Creationism, Cambridge, MA 1982. D. NELKIN, The Creation Controversy: Science or Scripture in the Schools, New York 1983. L.R. GODFREY, ed., Scientists Confront Creationism, New York 1983. J. PETER ZETTERBERG, ed., Evolution versus Creationism. The Public Education Controversy, Phoenix 1983. D.B. WILSON, ed., Did the Devil Make Darwin Do it? Modern Perspectives on the Creation-Evolution Controversy, Ames, Iowa 1983. R.M. FRYE, ed., Is God a Creationist? The Religious Case Against Creation-Science, New York 1983. A. MONTAGU, ed., Science and Creationism, Oxford 1984. A. KITCHER, ed., Science and Creationism, Oxford 1984. T.H. JUKES, "The Creationist Challenge to Science", Nature, 308, 29 March 1984, 398-400. R. ST-EMPIEN - S. COLEMAN, "Processes of Persuasion: The Case of Creation Science", Review of Religious Research, 27, 1985, 169-177.

L. GILKEY, Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock, San Francisco 1985. D. WIEBE, "An Unholy Alliance? The Creationists' Quest for Scientific Legitimation", Toronto Journal of Theology, 4, 1988, 162-177. R.A. GRUNES, "Creationism, the Courts, and the First Amendment", Journal of Church and State, 31, 1989, 465-486. R.L. NUMBERS, The Creationists. The Evolution of Scientific Creationism, New York 1992. L.R. BAILEY, Genesis, Creation and Creationism, New York 1993. C.P. TOUMEY, God's Own Scientists: Creationists in a Secular World, New Brunswick 1994. Βλ. και το συλλογικό κείμενο Science and Creationism. A View from the National Academy of Sciences, Washington, D.C. 1984, του οποίου ετοιμάζεται και μια αναπροσαρμοσμένη στις νεώτερες εξελίξεις έκδοση. Σχετικά με την Αυστραλία, βλ. D.R. SELKIRK - F.J. BURROWS, eds, Confronting Creationism: Defending Darwin, Kensington 1987.

48. Πολλά από τα πρώτα αυτά επεισόδια της Ορθόδοξης αντίστασης κατά της εξελικτικής περιγράφει ο ΚΡΙΜΠΙΑΣ, Θραύσματα κατόπτρου, σελ. 81-108. Συμπληρωματικά ως αναφερθεί εδώ ο αντιεξελικτικός αγώνας του Αποστόλου Μακράκη [Επιστημονικός έλεγχος του Ζωολόγου Ερνέστου Χαίκελ Διδασκάλου του Καρλ-Μαρξ και των εν Ελλάδι μαθητών αυτού (Μαρξισμός = Κομμουνισμός), 1891, νέα έκδοση, Εν Αθήναις 1963], του Ιωάννη Σκαλτσούνη (Θρησκεία και επιστήμη. Δημιώδης του Χριστιανισμού απολογητική, Εν Αθήναις 1898, σελ. 150-190), του απολογητικού συλλόγου "Ανάπλασις" με το ομώνυμο περιοδικό και πολλών άλλων χριστιανικών περιοδικών της εποχής. Βλ. συνοπτικά Π. ΠΑΠΑΕΥΑΓΓΕΛΟΥ - Χ. ΤΖΩΓΑΣ, Ελληνική θεολογική βιβλιογραφία (1860-1960), Θεσσαλονίκη 1963, σελ. 285-299. Αργότερα ο αγώνας αυτός συστηματοποιήθηκε περισσότερο στα πλαίσια της θρησκευτικής κίνησης "Ζωή" και του κύριου απολογητή συγγραφέα της, καθηγητή Παναγιώτη Τρεμπέλα (Η περί παραγωγής των ειδών της ζωής υπόθεσις του Δαρβινισμού αναλυομένη και κρινομένη, Αλεξάνδρεια 1916 και πολλές άλλες απολογητικές μελέτες). Ας αναφερθούν επίσης η Διακήρυξη της Χριστιανικής Ενώσεως Επιστημόνων, Αθήναι 1946, σελ. 33-53 και ποικίλα σχετικά άρθρα στο περιοδικό "Ακτίνες". Βλ. π.χ. Ι. ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΔΗΣ, "Η θεωρία της εξέλιξεως σήμερον", Ακτίνες, 12, 1949, 65-73. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, "Ο άνθρωπος και η καταγωγή του", Ακτίνες,

12, 1949, 499-507, 549-556 και 13, 1950, 20-26.

49. Οι σύγχρονες αντιδράσεις προέρχονται, είτε από επίσημα εκκλησιαστικά χείλη, είτε από ποικίλες χριστιανικές οργανώσεις και κινήσεις. Από τη νεώτερη Ορθόδοξη αντιεξελεκτική βιβλιογραφία, βλ. Μ. ΚΟΝΤΟΣΤΑΝΟΣ, Ανασκευή της νέας εμφανίσεως των περί εξελίξεως απόψεων και καταγωγής του ανθρώπου εκ του πίθηκου [...], Κέρκυρα 1954. Ι. ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο, Τόμος Α'. Η Γένεσις, Αθήναι 1960², σελ. 418-421. Δ. Κ[ΩΤΣΑΚΗΣ], Ο Δαρβίνος και η αλήθεια, Αθήναι 1983². ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Η προέλευσις της ζωής και η επιστήμη, Αθήναι 1976², σελ. 57-72. ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ Γ. ΑΕΝΗΣ, Μητροπολίτης Καλαβρύτων και Αιγιαλείας. Ο άνθρωπος από τον... πίθηκο; Αθήναι 1980. Α. Χ. ΦΡΑΓΚΟΣ, Από τον πίθηκο; Τα επιστημονικά στοιχεία για τη θεωρία της εξελίξεως, Αθήναι 1985². ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Εξέλιξη ή Δημιουργία; Αθήναι 1991. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Η μυθολογία της σύγχρονης Γεωλογίας, Αθήνα 1994. Ν.Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Ο Δαρβίνος και η θεωρία της εξελίξεως, Αθήναι 1985. Β. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δημιουργός ή τύχη; Από τα θαυμάσια και μεγαλεία της δημιουργίας..., Πάτραι 1986. ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΣ ΚΑΡΟΥΣΟΣ, Μητροπολίτης Πειραιώς, Ο άνθρωπος από τον πίθηκο; Απάντηση στην υλιστική άποψη, Αθήνα 1987. Α. ΠΙΕΡΙΟΣ, Επίκρισις Επιστημονική, Φιλοσοφική και Γραφική των θεωριών "αυτομάτου γενέσεως" και "εξελίξεως των όντων" και "της υπέρξεως ζωής και εις άλλους αστέρας", Εν Αθήναις 1987. Ι. ΚΩΣΤΩΦ, Συμβολή στην τελετή λήξεως της θεωρίας της εξελίξεως. Η πώς οι εξελικτικοί ελίσσονται για να πείσουν ότι τα είδη εξελίσσονται, Αθήνα 1988. Βλ. και το κείμενο του αρχιμανδρίτη ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΚΑΤΡΑΚΟΥΛΗ, Η καταγωγή του ανθρώπου, Μέγαρο 1994, όπου τονίζεται ότι η μόνη αλήθεια για το θέμα αυτό βρίσκεται αποκλειστικά στην Αγία Γραφή και όχι στις αντιφασκουσες μεταξύ τους θεωρίες των επιστημόνων.

50. Ας αναφερθούν εδώ οι έντονες αντιδράσεις το 1985 εναντίον του βιβλίου της Α' Λυκείου του Ελληνοαμερικανού ιστορικού Λ. Σταυριανού "Ιστορία του ανθρώπινου γένους" (1984), όπου παρουσιάζονταν ισχύουσες απόψεις για την καταγωγή του ανθρώπου. Βλ. πολλά άρθρα στο περιοδικό Η Δράσις μας, τχ. 218-242, Δεκέμβριος 1984 - Δεκέμβριος 1986, τα οποία στρέφονται και κατά των βιολόγων καθηγητών

Κ. Κριμπά και Στ. Αλαχιώτη. Βλ. επίσης το περιοδικό Ο Σωτήρ, 1115, 17 Οκτωβρίου 1984, 568 και 1117, 31 Οκτωβρίου 1984, 601. Βλ. και τις απόψεις της Πανελληνίου Ενώσεως Θεολόγων για το βιβλίο αυτό: Κοινωνία, 27, 1984, 604-606. Αναφορικά με το όλο θέμα, βλ. Ν. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, "Αντιδαρβινικός σκοταδισμός", Επιστημονική Σκέψη, 22, 1985, 81-84. Πιο ήπιες αντιδράσεις είχε προκαλέσει παλαιότερα το βιβλίο της Γ' Λυκείου "Μαθήματα Γενικής Βιολογίας" (1977) των Κ. Κριμπά και Ι. Καλοπίστη. Βλ. Ο Σωτήρ, 811, 8 Φεβρουαρίου 1978, 88-89. Η Δράσις μας, 138, Απρίλιος 1978, 89, 90 και 147, Ιανουάριος 1979, 11-13.

51. Για την εφαρμογή της θεωρίας της φυσικής επιλογής ως σχέσης ανθρώπων και εθνών με το περιβάλλον τους στα τέλη του 19ου αιώνα στην ελληνική περίπτωση για την εξήγηση του αρχαίου ελληνικού θαύματος, βλ. C. KOULOURI, Dimensions idéologiques de l' historicité en Grèce (1834-1914). Les manuels scolaires d' histoire et de géographie, Frankfurt a.M. 1992, σελ. 423-433.

52. Βλ. την ελληνική μετάφραση του βιβλίου του D.T. GISH, Εξέλιξη; Τα απολιθώματα λένε ΟΧΙ!, Έκδοσις Ιεράς Μητροπόλεως Νικοπόλεως, Πρέβεζα 1985.

53. Αναφορικά με τις πρόσφατες εξελίξεις στις Η.Π.Α. σχετικά με τις αντιδράσεις των Creationists στη διδασκαλία της εξελικτικής στα σχολεία, βλ. K. SCHMIDT, "Creationists Evolve New Strategy", Science, 273, 26 July 1996, 420-422. Υπάρχουν διάφορες κινήσεις των Creationists στις Η.Π.Α. με οργανωμένη παρουσία, δημόσιες εμφανίσεις και ποικίλες εκδοτικές δραστηριότητες. Ας αναφερθούν εδώ το Institute for Creation Research (San Diego, California) και η Creation Research Society (Terre Haute, Indiana).

54. Π. ΜΠΟΥΜΗΣ, Μία σύντομη θεολογική θεώρηση της θεωρίας της εξελίξεως, Αθήνα 1985 (ανάτυπο από το περιοδικό "Κοινωνία"), σελ. 8, υποσ. 5. Υπάρχει και μια δεύτερη αυτοτελής έκδοση του ίδιου κειμένου από τις εκδόσεις Τέρτιος, Κατερίνη 1990.

55. Ό.π., σελ. 8-19.

56. Ό.π., σελ. 19-30. Σχετικά με τη θεοπνευστία της Αγίας Γραφής, βλ. εκτενέστερα τις απόψεις του Π. ΜΠΟΥΜΗ, Οι Κανόνες της Εκκλησίας περί του Κανόνα της Αγ. Γραφής, Αθήναι 1986, passim. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, "Η έννοια του Θεόπνευστος", Κοινωνία, 39, 1996, 231-234.

57. Βλ. Β. ΝΟΥΤΣΑΚΗΣ, "Μία νέα άπο-

ψη για την εξέλιξη των ειδών", Η Δράσις μας, 219, Ιανουάριος 1985, 5-6. Όπως σημειώνεται εκεί, η ιδέα για το άρθρο αυτό δόθηκε αρχικά από τον καθηγητή της Γενετικής και Βελτίωσης των Φυτών του Α.Π.Θ. Απόστολο Φασούλα.

58. Β. ΝΟΪΤΣΑΚΗΣ, "Η θεωρία της εξέλιξης ως σήμερα Β'", Η Δράσις μας, 198, Απρίλιος 1983, 70-71, στη σελ. 70. Βλ. και ΜΠΟΥΜΗΣ, Μία σύντομη θεολογική θεώρηση, σελ. 16. Ο Νοϊτσάκης, πάντως, έκρινε τις προσπάθειες ορισμένων "φωτισμένων" Ορθόδοξων θεολόγων στην Ελλάδα να ευθυγραμμίσουν εντέχνως το βιβλικό κείμενο με τη θεωρία για την καταγωγή του ανθρώπου από τον πίθηκο, αντλώντας μάλιστα επιχειρήματα και από Πατερικά κείμενα. Βλ. Η Δράσις μας, 229, Νοέμβριος 1985, 196 και 230, Δεκέμβριος 1985, 213. Προφανώς ο Νοϊτσάκης αναφέρεται στις απόψεις του Ν. Ματσούκα και άλλων θεολόγων, για τους οποίους γίνεται λόγος στη συνέχεια του παρόντος άρθρου.

59. Βλ. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Ο Δαρβίνος, σελ. 100-112.

60. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, ό.π., σελ. 6. Πρβλ. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Δογματική, Τόμος Α', σελ. 354-357. ΚΩΤΣΑΚΗΣ, Η προέλευσις της ζωής, σελ. 12, 92-108. Πρβλ. και Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, "Εξαήμερος" (Απολογητική), Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, 5, 1964, 709-712.

61. Χ.Κ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΑΡΑΣ, Η θρησκεία ως κοινωνικός παράγων, Εν Αιμένι Βαθέος Σάμου 1964, σελ. 35. Πρβλ. Β.Γ. ΜΠΙΛΑΛΗΣ (Μοναχός ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ), Ορθόδοξη πίστη και λατρεία, ΟΕΔΒ, Β' Λυκείου, Αθήναι 1976, σελ. 72-74.

62. Βλ. τις σχετικές απόψεις του βιολόγου Ι.Γ. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗ, "Κοσμογονία και Εξαήμερος", στο: Παιδαγωγικά Ομιλίες, τχ. 7, Αθήναι 1968, σελ. 43-76. Για τα συστήματα ερμηνείας της βιβλικής κοσμογονίας, βλ. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Απολογητικά Μελέται, Τόμος Β', σελ. 12-61. ΚΩΤΣΑΚΗΣ, Η προέλευσις της ζωής, σελ. 92-108.

63. Ν.Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Η χριστιανική πίστις εις τον αιώνα της επιστήμης, Αθήναι 1982⁴, σελ. 146, υποσ. 8.

64. Πρβλ. Κ.Ε. ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ, Προσβάσεις. Ζητήματα απολογητικής θεολογίας και φιλοσοφικής κριτικής του καιρού μας, Αθήναι 1979, σελ. 251-254.

65. Για το εκάστοτε ισχύον κοσμοείδωλο και τη θεολογία ως απολογητική, βλ. τις εύστοχες

παρατηρήσεις του Κ.Ε. ΠΑΠΑΠΕΤΡΟΥ, Η ορθόδοξος απολογητική εις την εποχήν μας, Αθήναι 1971, σελ. 21-27.

66. Βλ. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Η χριστιανική πίστις, σελ. 43, 53, 155, 174, 221, 242.

67. Παραπέμπω ενδεικτικά στο κείμενο του γιατρού Α. ΦΕΓΓΟΥ, "Χριστιανισμός και επιστήμη. Η Αγία Γραφή είναι απολύτως σύμφωνη με την επιστήμη και η αληθινή επιστήμη με την Αγία Γραφή", Χριστιανισμός. Μηνιαία Πανελλήνια Χριστιανική Εφημερίδα, 34, Οκτώβριος 1988, 4.

68. Βλ. πρόσφατα Μ.Ι. ΒΕΗΕ, Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution, New York 1996. Βλ. επίσης Μ. ΔΕΝΤΟΝ, Evolution. A Theory in Crisis, London 1985. Α.ΗΑΥΒΑΡΔ, Creation and Evolution. The Facts and the Fallacies, London 1985. Μ. ΠΙΤΜΑΝ, Adam and Evolution, London 1985. Ρ.Γ. Β. ΡΕΙΔ, Evolutionary Theory. The Unfinished Synthesis, Ithaca 1985. Βλ. επίσης γενικότερα Τ.ΜΚΙΒΕΡ, Anti-Evolution. A Reader's Guide to Writings Before and After Darwin, Baltimore 1992. Ας αναφερθεί εδώ εν παρόδω ότι στις Η.Π.Α. μόνο 700 επιστήμονες με αξιόπιστους ακαδημαϊκούς τίτλους από ένα σύνολο 480.000 υποστηρίζουν την Creation Science. Βλ. L. ΜΑΡΤΖ-Α. ΜΚΔΑΝΙΕΛ, "Keeping God Out of Class", Newsweek, 29 June 1987, 22-23. Πρόκειται βέβαια για παλαιότερα κάπως στατιστικά στοιχεία, τα οποία όμως δεν φαίνεται να έχουν αλλάξει ριζικά σήμερα.

69. Βλ. S.J. ΓΟΥΛΔ, "Evolution as Fact and Theory", Discover, 2, May 1981, 34-37, στη σελ. 37: "Since we proposed punctuated equilibria to explain trends, it is infuriating to be quoted again and again by creationists -whether through design or stupidity, I do not know-as admitting that the fossil record includes no transitional forms. Transitional forms are generally lacking at the species level, but are abundant between larger groups. The evolution from reptiles to mammals [...] is well documented".

70. Βλ. σχετικά F. ΣΠΕΝΣΕΡ, Piltdown: A Scientific Forgery, London/Oxford / New York 1990. ΙΔΕΜ, The Piltdown Papers, 1908-1955, London / Oxford / New York 1990. Κ.Σ. ΘΟΜσον, "Piltdown Man: The Great English Mystery Story", American Scientist, 79, May-June 1991, 194-201.

71. Βλ. γενικά R. ΒΕΛΛ, Impure Science:

Fraud, Compromise and Political Influence in Scientific Research, New York 1992.

72. Βλ. Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Μαθηματικές, φιλοσοφικές και θεολογικές έννοιες σε πατερικά κείμενα", Γρηγόριος ο Παλαμάς, 65, 1982, 259-279. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, "Η θεολογία ως κριτική αυθεντία της εκκλησίας από ορθόδοξη άποψη", Γρηγόριος ο Παλαμάς, 66, 1983, 205-214.

73. Βλ. περισσότερες λεπτομέρειες στο Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη 1994. Βλ. επίσης του ΙΔΙΟΥ, "Το περιεχόμενο της Βυζαντινής Φιλοσοφίας (Κρίσεις και απόψεις πάνω στο έργο του Β.Ν. Τατάκη: Η βυζαντινή φιλοσοφία), στο: Μνήμη Ιωάννου Ευ. Αναστασίου, Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Α.Π.Θ. Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 389-405.

74. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Η υπαρξιακή ενότητα του ανθρώπου στη βυζαντινή θεολογία και φιλοσοφία", στο: Νικόλαος Αγγ. Νησιώτης. Θρησκεία, φιλοσοφία και αθλητισμός σε διάλογο. Αναμνηστικός Τόμος, Αθήνα 1994, σελ. 258-263.

75. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Μύθος και όραμα της επιστήμης", Καθ' Οδόν, 11, 1995, 11-17.

76. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Θεολογική θεώρηση των σκοπών του θρησκευτικού μαθήματος", Σύναξη, 1, 1982, 35-41, στη σελ. 36.

77. Περιττό να λεχθεί ότι αυτές δεν είναι οι μόνες περιπτώσεις, τις οποίες ερεύνησε ο Ματσούκας. Βλ. επίσης και αυτήν του ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Έκδοσις ακριβής της ορθόδοξου πίστεως, Κείμενο-μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Ν. Ματσούκα, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 11-25, 455-498.

78. Βλ. γενικά Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Επιστήμη, φιλοσοφία και θεολογία στην Εξάήμερο του Μ. Βασιλείου, Θεσσαλονίκη 1990², σελ. 7-49.

79. Βλ. Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Δογματική και συμβολική θεολογία Α', Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 137-180.

80. Βλ. άπ., σελ. 196-223. Βλ. επίσης ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Η διπλή θεολογική μεθοδολογία Γρηγορίου του Παλαμά», στο: Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην του εν Αγίοις Πατρός ημών Γρηγορίου Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του Παλαμά (12-14 Νοεμβρίου 1984), Ιερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1986, σελ. 73-105.

81. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Το μέλλον της θεολογίας", στο: Διακονία. Αφιέρωμα στη μνήμη Βασιλείου Στογιάννου, Θεσσαλονίκη 1988, 569-583, στη σελ. 579, υποσ. 3. Βλ. επίσης ΤΟΥ

ΙΔΙΟΥ, Ελληνορθόδοξη παράδοση και δυτικός πολιτισμός (στα πλαίσια του νέου Ελληνισμού), Θεσσαλονίκη 1985.

82. Βλ. Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Δογματική και συμβολική θεολογία Β', Θεσσαλονίκη 1988², σελ. 166-174. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, "Θεμελιώδεις αρχές της ελληνορθόδοξης πατερικής παιδείας σε σχέση με σύγχρονα δεδομένα", Γρηγόριος ο Παλαμάς, 70, 1987, 569-582, στις σελ. 572-577.

83. Βλ. αναλυτικά ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Επιστήμη, σελ. 98-127.

84. Βλ. αναλυτικά Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Οι δύο "δημιουργίες" στο έργο του Γρηγορίου Νύσσης", Κληρονομία, 21, 1989, 177-193. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Επιστήμη, σελ. 113-117.

85. Βλ. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Άσυγχύτως και αδιαιρέτως. Το δόγμα της Χαλκηδόνας και η σημασία του", Γρηγόριος ο Παλαμάς, 65, 1982, 129-139, στις σελ. 134-135.

86. Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, "Κόσμος και Άνθρωπος. Με βάση τα τρία πρώτα κεφάλαια της Γένεσης", στο: Προβληματισμοί 4, Θεσσαλονίκη 1978, 103-170, στις σελ. 107-109, 127, 130-131. Βλ. επίσης τα σχόλιά του στο ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Έκδοσις, σελ. 467-468. Αξίζει να σημειωθεί εδώ εν παρόδω ότι το Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. με πρόεδρο τον Ν. Ματσούκα σε συνεδρία του (23 Μαΐου 1985) κατά πλειοψηφία των παρόντων μελών διαφώνησε ριζικά με τις θρησκευτικές αντιδράσεις στο προαναφερθέν σχολικό εγχειρίδιο "Ιστορία του ανθρωπίνου γένους", αφήνοντας όμως ανοικτό το θέμα της μελλοντικής του βελτίωσης. Βλ. την επιστολή του Ν. Ματσούκα στις 10 Ιουνίου 1985 στην εφημερίδα Εκκλησιαστική Αλήθεια, 15 Αυγούστου - 1 Σεπτεμβρίου 1985. Σχετικά με τις εσωτερικές διαφωνίες στο Τμήμα Θεολογίας τότε για το θέμα αυτό, βλ. τις διευκρινίσεις του κοσμήτορα της Σχολής Δ. ΤΣΑΜΗ στην εφημερίδα Ορθόδοξος Τύπος, 23 Αυγούστου 1985. Το Ποιμαντικό Τμήμα όμως της ίδιας Σχολής διατύπωσε πιο κριτικές απόψεις για το εν λόγω βιβλίο γενικά και απαίτησε τη συνολική αναθεώρησή του με βάση τις συνιστώσες του Ορθόδοξου ελληνικού χώρου. Βλ. τη σχετική εισήγηση του καθ. Α. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ακαδημαϊκοί Διάλογοι 1981-1990, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 215-226. Ας σημειωθεί εδώ επίσης ότι το εν λόγω βιβλίο του Α. Σταυριανού επικρίθηκε και από άλλες σκοπιές, οι οποίες δεν είχαν καμία σχέση με τους Ορθοδόξους

αντιεξελικτικούς κύκλους. Για μια τέτοια περίπτωση, βλ. Μ. ΣΚΙΑΔΑΡΕΣΗ, "Το εγχειρίδιο της Α' Λυκείου Ιστορία του ανθρώπινου γένους", στο: Η διδασκαλία της ιστορίας στη Μέση Εκπαίδευση. Διήμερο Συζητήσεων (Αθήνα, 9 και 10 Μαΐου 1986), Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού, Αθήνα 1988, σελ. 158-165.

87. Βλ. χαρακτηριστικά G. MARTZELO-S, "Schöpfung und Evolution im Licht der orthodoxen patristischen Überlieferung", στο: L' Ancien Testament dans l' Église, Chambésy-Genève 1988, σελ. 161-169 (ανατύπωση και στο: Μνήμη Ιωάννου Ευ. Αναστασίου, σελ. 377-388).

88. Βλ. Μ.Π. ΜΠΕΓΖΟΣ, Ελευθερία ή θρησκεία; Οι απαρχές της εκκοσμίκευσης στη φιλοσοφία του Δυτικού Μεσαίωνα, Αθήνα 1991, σελ. 44-51 και passim.

89. Βλ. Μ.Π. ΜΠΕΓΖΟΣ, Ανατολική ηθική και Δυτική τεχνική. Θέματα φυσικής φιλοσοφίας της θρησκείας, Αθήνα 1993, σελ. 12-14.

90. Ό.π., σελ. 78-84.

91. Βλ. Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, Δοκίμια φιλοσοφίας της θρησκείας. Μεταμοντερνισμός και εσχατολογία, Αθήνα 1988, σελ. 159-187. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, "Theology and Technology in Orthodoxy", Ορθοδοξία (Περίοδος Β'), 4, 1994, 832-838.

92. Βλ. ΜΠΕΓΖΟΣ, Ανατολική ηθική, σελ. 15-26. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ελευθερία, σελ. 106-111, 134-144.

93. Πρβλ. και Ν.Α. ΝΗΣΙΩΤΗΣ, Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν, Αθήνα 1975, σελ. 52-54.

94. Βλ. ΜΠΕΓΖΟΣ, Ανατολική ηθική, σελ. 33-37.

95. Βλ. το γνωστό του έργο Ορθοδοξία και Δύση στην νεώτερη Ελλάδα, Αθήνα 1992.

96. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Αλφαβητάρι της πίστης, Αθήνα 1991⁷, σελ. 84-98.

97. Ό.π., σελ. 102 (έμφαση στο πρωτότυπο).

98. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Μετα-νεωτερική μετα-φυσική, Αθήνα 1993, σελ. 111-124. Ο Γιανναράς θεωρεί πολύ σημαντικό στη συνάφεια αυτή το γενικότερο αφορισμό του L. Wittgenstein (Tractatus 6.41) ότι, αν ο κόσμος έχει κάποιο νόημα, τότε αυτό πρέπει να βρίσκεται έξω από τον κόσμο, δηλαδή, έξω από τα συμπτωματικά γεγονότα που συμβαίνουν μέσα στον κόσμο.

99. Βλ. ενδεικτικά Ε.Α. ΒΑΡΕΛΛΑ, "Οι θεολογικές προϋποθέσεις και οι πρακτικές εφαρμο-

γές των φυσικών επιστημών κατά τους λογίους της Θεσσαλονίκης (ΙΑ'-ΙΕ' αιώνες)", Κληρονομία, 21, 1989, 115-132.

100. Παρότι κρίνει την ιδεολογικοποίηση της εξελικτικής και την προώθηση αθεϊστικών απόψεων στο πλαίσιο αυτό, ο Π. ΝΕΛΛΑΣ ("Οι Χριστιανοί μέσα στον κόσμο", Σύναξη, 13, 1985, 7-25, στις σελ. 10-11, υποσ. *) θεωρεί ότι οι Χριστιανοί πέφτουν από την πλευρά τους στην παγίδα του επιστημονισμού, εγκλωβίζοντας το χριστιανικό μήνυμα στο εκάστοτε επικρατούν κοσμοείδωλο και επιστημονικό σύστημα. Το προαναφερθέν χωρίο του Γρηγορίου Νύσσης δεν αναφέρεται στο DNA, αλλά στη σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου που είναι η ίδια σ' όλα τα επιστημονικά κοσμοείdwλα, είτε ξεπερασμένα, είτε επικρατούντα, είτε μελλοντικά. Ο εγκλωβισμός αυτός, με όποια μορφή και αν γίνεται, αποτελεί, κατά τον Νέλλα, ειδωλολατρία και οδηγεί τελικά στην αθεΐα.

101. Την αποκλειστική προσήλωση της σύγχρονης Ορθόδοξης Εκκλησίας στο Βυζάντιο γενικά ως βασικό πνευματικό πρόβλημα κρίνει ο Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ. Οράματα και πράγματα, Αθήνα 1991, σελ. 326-328.

102. Πρβλ. Ρ. VASSILIADIS, "Greek Theology in the Making. Trends and Facts in the 80s - Vision for the 90s", St. Vladimir's Theological Quarterly, 35, 1991, 33-52, στη σελ. 34, ο οποίος κάνει λόγο για την ύπαρξη ενός Patristic Fundamentalism-αναλόγου με το γνωστότερο biblical Fundamentalism - ανάμεσα σε ορισμένους θεολογικούς κύκλους στην Ελλάδα.

103. Βλ. π.χ. τις απόψεις του R. HORTON, Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science, Cambridge 1993, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχει βαθιά ομοιότητα μεταξύ της παγκόσμιας θρησκευτικής πίστης, τόσο παλαιότερης όσο και νεώτερης, και της θεωρητικής σκέψης των συγχρόνων επιστημών.

104. Βλ. συνοπτικά Χ.Α. ΤΕΡΕΖΗΣ, Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής, Αθήνα 1993.

105. Βλ. ενδεικτικά J.S. ROMANIDES, Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine. An Interplay Between Theology and Society, Brookline, MA 1981, σελ. 37-59. Γ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, "Πίστη και Επιστήμη στην Ορθόδοξη γνωσιολογία", στο: Ορθοδοξία και Φυσικές Επιστήμες, Αθήνα 1996, σελ. 15-23.

106. Σχετικά με την Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου, βλ. Ε. AMAND DE MENDIETA, "The

Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop Towards Greek Philosophy and Science", στο: D. BAKER, ed., *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, 1976, σελ. 25-49.

107. Βλ. αναλυτικά P. KONDYLIS *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990.

108. Βλ. Ε. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, "Ορθόδοξια, Θρησκευτικός Ουμανισμός" και Διαφωτισμός. Οι επιστήμες στον Ελληνισμό του 18ου αιώνα", *Νεύσις*, 1, 1994, 99-120.

109. Βλ. αναλυτικά V.N. MAKRIDES, *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821*, Frankfurt a.M. 1995.

110. Βλ. Η. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, "Θρησκεία και επιστήμη στο χώρο της παιδείας", στο: Πρακτικά Ε' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου "Θρησκεία - Παιδεία στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία", 3-5 Σεπτεμβρίου 1982, επιμέλεια Κ.Δ. Μουρατίδη, Αθήνα 1984, 135-151, στη σελ. 138. Γ.Π. ΠΑΥΛΟΣ, *Νόστος ασύμμετρος προσώπου. Τόμος Δεύτερος. Αρχέτυποι του πολιτισμού και κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα 1994², σελ. 19.

111. Βλ. Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Μύθος - Ιστορία - Θεολογία. Ανάλυση περικοπών από τα κεφ. 1-11 της Γενέσεως*, Αθήνα 1988, σελ. 5-10.

112. *Ο.π.*, σελ. 40.

113. *Ο.π.*, σελ. 46.

114. *Ο.π.*, σελ. 47-49.

115. Βλ. Α.Χ. ΦΡΑΓΚΟΣ, "Η Ορθόδοξη Ελληνική Εκκλησία της Αυστραλίας προπαγανδίζει άθεες υλιστικές δοξασίες;", *Εκκλησιαστικός Αγών*, 231, Ιούνιος 1987, 3.

116. Βλ. Κ. ΣΑΡΔΕΛΗΣ, "Ο Πάπας Ρώμης πιστεύει στη θεωρία του Δαρβίνου!", *Ορθόδοξος Τύπος*, 1 Νοεμβρίου 1996, 1. Βλ. και το περιοδικό Άγιος Αγαθάγγελος Εσφιγμενίτης, 158, Νοέμβριος- Δεκέμβριος 1996, 42.

117. Μ. Α. ΦΑΡΑΝΤΟΣ, "Επιστήμη και Θρησκεία. 6. Η θεωρία της εξέλιξης", *Θεολογία*, 67, 1996, 616-662, στις σελ. 648-660.

118. Βλ. ενδεικτικά Β. ΜΟΥΣΤΑΚΗΣ, "Ανθρώπου, καταγωγή (Δογματική)", *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, 2, 1963, 826-828. Γ.Π. ΠΑΤΡΩΝΟΣ, *Θεολογία και Ορθόδοξο βίωμα*, Αθήνα 1994, σελ. 73-75. D. CONSTANTELOS, *Understanding the Greek Orthodox Church. Its Faith, History and Practice*, New York 1982, σελ. 42-43. S.S. HARAKAS, "Christian Faith Concerning Creation and Biology", στο: *La Théologie dans l' Église et*

dans le Monde, Chambésy - Genève 1984, σελ. 226-247, όπου αναδημοσιεύεται (σελ. 242-244) και το κείμενο της Ορθόδοξης Θεολογικής Σχολής του Τιμίου Σταυρού (Brookline, MA) με τίτλο "Creation Science and Evolution Science" (Μάρτιος 1982) αναφορικά με τις σχετικές έριδες στις Η.Π.Α. και τις θέσεις της Ορθόδοξης θεολογίας.

119. Βλ. Ν.Α. NISSIOTIS, "Secular and Christian Images of Human Person", *Θεολογία*, 53, 1982, 947-989, στις σελ. 970-974, και 54, 1983, 90-122. Πρβλ. Ν. NISSIOTIS "L' Église, monde transfiguré", στο: Ν. NISSIOTIS / P. MAURY / P.-A. LIÉGÉ, *L' Église dans le monde*, Paris 1966, 5-80, στις σελ. 75-76.

120. Η. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, "Η εξελικτική θεωρία και η καταγωγή του ανθρώπου", *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 16 Φεβρουαρίου 1985, 5. Βλ. εκτενέστερα Ε. ΕΚΟΝΟΜΟΥ, "The Interpretation of Genesis and the Contemporary Theories of Creation", στο: *Αξίες και Πολιτισμός. Αφιέρωμα στον καθηγητή Ευάγγελο Θεοδώρου*, Αθήνα 1991, σελ. 271-286.

121. Βλ. J.D. ZIZIOULAS, "Preserving God's Creation. Three Lectures on Theology and Ecology", *King's Theological Review*, 12, 1989, 1-5, στη σελ. 4, και 13, 1990, 1-5, στη σελ. 3. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Η Κτίση ως Ευχαριστία*, Αθήνα 1992, σελ. 56-57.

122. Στο περιοδικό *Σύναξη*, 4, 1982, 79-81.

123. Βλ. J.P. PAPAVALASSIOU, "Modern Biology and Christian Faith", στο: *La Théologie dans l' Église et dans le Monde*, Chambésy-Genève 1984, 203-225, στις σελ. 215-217. Βλ. και Ι. ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Σύγχρονη βιολογία και Χριστιανισμός*, Αθήνα 1985.

124. Φ. ΚΑΦΑΤΟΣ, "Να σωθούμε από τον 'πυρηνικό χειμώνα'", *Χριστιανική*, 13 Σεπτεμβρίου 1990, 9 (από μια εισήγησή του στην Ορθόδοξη Ακαδημία Κρήτης, Αύγουστος 1990).

125. Βλ. Ν. ΜΙΧΑΛΟΛΙΑΚΟΣ, "Η εντιμότητα των σχέσεων Επιστήμης και Θεολογίας", στο: *Ορθόδοξια και Φυσικές Επιστήμες*, 37-45, στη σελ. 42.

126. Κ. ΚΑΤΣΙΡΝΤΑΚΗ, "Η Γένεση στη Βίβλο, στην Αστρονομία και στη Βιολογία", στο: *Ορθόδοξια και Φυσικές Επιστήμες*, σελ. 111-116, η οποία κατανοεί όμως το "ότι" σαν αναφορικό "ό,τι", ενώ στο βιβλικό κείμενο αυτό χρησιμοποιείται ως ειδικό.

127. Βλ. *Harvard Divinity Bulletin*, 25/4, 1996, 38.

128. Βλ. *Time*, 31 July 1995, 44 με το

χαρακτηριστικό τίτλο "Consciousness' may be an evanescent illusion".

129. Βλ. F. STAAL, "The Meaninglessness of Ritual", *Numen*, 26, 1979, 2-22. IDEM, "The Sound of Religion", *Numen*, 33, 1986, 33-64 και 185-224. IDEM, *Rules Without Meaning. Ritual Mantras and the Human Sciences*, New York 1989.

130. Βλ. G. VOLLMER, "Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen - Gehirn, Ev-

olution und Menschenbild", *Philosophia Naturalis*, 29, 1992, 118-134.

131. Παρά S. MANDELBROTE, "Essay Review. The Relationship of Science and Religion", *Annals of Science*, 50, 1993, 373-381, στη σελ. 381, υποσ. 20.

132. Πρβλ. Ζ. ΠΥΝΕΝΤΥ, "Τα θρησκευτικά και η επιστημονική γνώση - ένας αδύνατος συμβιβασμός", *Νέα Οικολογία*, 126, Απρίλιος 1995, 56-60.



the field of the word "freedom". Hegel claims that these objects can not be thought of in terms of "thing" (substance, thing in itself) and "property" (quality, phenomenon), because the way they exist *for us* must be referred to the way they exist *for themselves*, and his aim is to make us able to "free" them and refer them to themselves.

He uses this method in order to solve epistemological problems such as: How can the historian be as close as possible to historical data? How can we avoid using modern notions when studying past time societies? Is it possible to have any knowledge of natural objects without depending on preconceived ideas? Could philosophy help science in becoming more objective and how? Concerning the last question, Hegel claims that it is Buffon, not Linné, who is right, since Buffon's method of classification refers the object *to itself* (by using reproduction as a criterion) and not *to us*, as does Linné's.

The emerging of empirical science is the only new "event" in modern philosophy, says Hegel. Empirical science first analyses data and then "reconstructs" them based on the principles it has abstracted from experience, thus showing us that the "mind" exists merely as the "elaborating of something else" (this is also Marx's idea of science and mind). This changed the way we think about philosophy: modern philosophy is epistemological, not ontological. When Fichte excludes the empirical data from his philosophy, he accepts the false "old definition of science". Therefore, epistemology has to examine how the scientists proceed when they acquire knowledge, not whether they can acquire knowledge.

VASILIOS N. MAKRIDES: *Theory of Evolution and Orthodoxy in Greece: Contemporary Concordist Attempts from a Critical Perspective.*

It hardly needs special mention that C. Darwin's theory of evolution was a revolution, whose multi-faceted and far-reaching impact can be observed not only within the scientific field, but in other domains as well, ranging from philosophy to social sciences. In addition, the theory of evolution marked an important turning point in the relationship between science and religion in modern times. The idea of evolution, with regard to nature and more specifically to human beings, was considered fully opposite to the idea of definite creation of the world by God, as exposed in the book of *Genesis*. The immediate result was an intense conflict between evolutionist theories in general, on the one hand, and the Christian worldview, on the other. Originated in the later decades of the nineteenth century, this conflict still goes on in various parts of the world (cf. the Creationist movement in the U.S.A.). Yet, there have also been attempts to bring Christianity and evolutionist theories together (cf. the views by Teilhard de Chardin or Th. Dobzhansky), despite the fact that such concordist endeavors were not very widespread and successful in mitigating the conflict.

The purpose of this paper is to present and discuss critically such concordist attempts in contemporary Greece. The encounter between Orthodoxy and evolutionist theories has been somewhat troublesome in this country as well since the late nineteenth century. Nevertheless, this matter does not signify the absence of differing views on this contentious issue. The aforementioned concordist attempts fall, roughly, under three categories and have been proposed by both Orthodox theologians, biologists, and physicians. The first category entails an old-fashioned trend to correlate the God-inspired, and, thus infallible text of the Bible, with evolutionist ideas and to show that the Biblical text does not exclude the notion of evolution in nature. The second category focuses on a clear distinction between the Orthodox East and the Latin West, and it holds the latter exclusively responsible for the serious conflict between science and religion in modern times. In addition, various solutions are proposed from the Orthodox Patristic and Byzantine tradition in order to incorporate the idea of evolution into the Christian worldview and finally to overcome the dualism in the relationship between science and religion. In the third category no attempt is made to correlate modern evolutionist theories and the Biblical narratives of *Genesis*, because the two are considered totally different. The theory of evolution is not necessarily viewed as opposing to the Christian doctrine of creation, provided that the latter is demythologized and its hidden theological-existential meaning is unearthed. Finally, these concordist attempts are assessed from a critical perspective and in view of the present developments in the relations between science and religion.